

A. SCHOPENHAUER

8356

MORALE E RELIGIONE

Dai "Parerga und Paralipomena,,

E

dai "Neue Paralipomena,,



MILANO TORINO ROMA

FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: ORAZIO FIORENZA - PALERMO.

Deposito per Napoli e Provincia: SOCIETÀ COMMERCIALE LIBRARIA - NAPOLI

1908

—
PROPRIETÀ LETTERARIA
—

—
TORINO — VINCENZO BONA, TIPOGRAFO DI S. M. (10614)

AVVERTENZA

Il presente volume comprende i pensieri di morale e di filosofia religiosa contenuti nei cap. 7-14 del volume secondo dei Parerga und Paralipomena e nei cap. 7-14 dei Neue Paralipomena. I Parerga und Paralipomena sono l'opera più importante dello Schopenhauer dopo il suo " Mondo come volontà e rappresentazione „; editi per la prima volta nel novembre 1851, contengono nel primo volume alcune operette per sè stanti, tra cui la più notevole è costituita dai noti " Aforismi di sapienza pratica „; nel secondo, una raccolta di riflessioni e di pensieri isolati, destinati originariamente ad essere inseriti nell'opera capitale ed ordinati in trentun capitoli. — Nei Neue Paralipomena il Grisebach ha raccolto i frammenti postumi editi a più riprese dal Frauenstädt ed estratti dai mss. di Berlino; essi sono ordinati, ad un di presso, sotto gli stessi titoli dei Paralipomena.

Schopenhauer stesso considerava i Parerga und Paralipomena come un'esposizione popolare delle sue idee; ed è ben noto quanto essi abbiano contribuito a promuovere la conoscenza della sua filosofia. Così noi osiamo sperare che questa parziale traduzione dei Parerga und Paralipomena giovi a diffondere in più ampia cerchia, anche in Italia, la conoscenza delle idee del grandissimo filosofo; e che il favore del pubblico permetta alla benemerita Casa editrice di presentare, col tempo, al lettore italiano la traduzione completa.

INDICE

AVVERTENZA	Pag.	v
CAPITOLO I. — Riflessioni sull'Etica	"	1
" II. — Sul diritto e sulla politica	"	60
" III. — Sulla dottrina dell'indistruttibilità del nostro vero essere nella morte	"	95
" IV. — Sulla dottrina della vanità dell'esistenza	"	120
" V. — Sull'infelicità dell'esistenza	"	135
" VI. — Del suicidio	"	160
" VII. — Dell'affermazione e della negazione della volontà di vivere	"	172
" VIII. — Sulla religione	"	200
" IX. — Note sulla letteratura sanscrita	"	294
" X. — Alcune considerazioni archeologiche	"	303
" XI. — Alcune considerazioni mitologiche	"	308



CAPITOLO PRIMO

Riflessioni sull'Etica.

I.

1. [*Par. u. Par.*, II, § 108].

Le verità fisiche possono avere grande importanza esteriore; ma esse mancano di importanza interiore. Questa è il privilegio delle verità intellettuali e morali siccome quelle che hanno a loro tema i più alti gradi dell'oggettivazione della volontà; laddove quelle riflettono i gradi infimi. Se per esempio noi acquistassimo la certezza che, come ora soltanto si congettura, il sole produce termoelettricità all'equatore, questa il magnetismo della terra, il quale produce a sua volta la luce polare, noi avremmo acquistato verità di grande importanza esteriore, ma di povera importanza interiore. Esempi di queste ultime verità ci danno invece non solo tutti i ragionamenti filosofici elevati e veramente spirituali, ma anche la catastrofe di ogni buona tragedia ed altresì l'osservazione dell'operato umano nelle estrinsecazioni estreme della moralità e dell'immoralità e cioè della malizia e della bontà: imperocchè in tutto questo si rivela quell'essenza che si dispiega fenomenicamente nel mondo e che nei più alti gradi della sua oggettivazione palesa la sua intima natura.

2. [§ 109].

L'opinione che il mondo abbia puramente un significato fisico e non un significato morale è il più grande, il più funesto, il fondamentale errore, è la vera *perversione* dell'intelletto e ben è in fondo ciò che la fede personificò nell'anticristo. Ciò nondimeno e malgrado le religioni, le quali tutte affermano il contrario e cercano per mezzo di miti di dare a modo loro un fondamento al loro asserto, quell'errore fondamentale mai non si estingue totalmente sulla terra, ma di tempo in tempo sempre di nuovo risolveva il capo, fino a che l'indignazione generale ancora lo costringe a celarsi.

Ma per quanto il sentimento di un valore morale del mondo e della vita non possa essere posto in dubbio, l'esplicazione sua e la spiegazione della contraddizione fra questo sentimento ed il corso delle cose sono così difficili che a me potè venir riservato il compito di rilevare il vero, il solo genuino e puro — epper ciò universalmente attivo — fondamento della moralità, unitamente al fine a cui esso conduce; nel che il linguaggio stesso dei fatti parla troppo in mio favore, perchè io debba temere che questa dottrina possa mai venir sostituita e sorpassata da un'altra.

Tuttavia fino a che la mia etica continua ad essere negletta dai professori, trionfa nelle università il principio morale kantiano; e tra le varie forme di quest'ultimo quella della "dignità dell'uomo", è ora la preferita. Già nella mia trattazione sul fondamento della morale, § 8, p. 169 [2^a ed., 166], io ne ho mostrato la vanità. Quindi mi limito qui a poche parole. Se si domanda su che cosa si fonda questa pretesa dignità dell'uomo, si ha in risposta che essa si fonda sulla moralità. Dunque la moralità si fonda sulla dignità e la dignità sulla moralità. Ma pur astraendo da ciò, mi sembra che il concetto della *dignità* non possa applicarsi che ironicamente ad un essere così incline al male nella volontà, così limitato nello spirito, così vulnerabile e caduco nel corpo qual'è l'uomo:

Quid superbit homo? cujus conceptio culpa,
nasci poena, labor vita, necesse mori!

Quindi in contrapposizione alla citata forma del principio morale kantiano, io vorrei stabilire la seguente legge: Non apprez-

zare obbiettivamente gli uomini, con cui vieni a contatto, secondo il loro valore e la loro dignità, e perciò sorvola sulla malvagità della loro volontà, sulla limitazione del loro intelletto e della loro ragione: giacchè la prima potrebbe facilmente destare il tuo odio e l'ultima il tuo disprezzo: ma che i tuoi occhi non vedano in essi che i loro dolori, le loro miserie, le loro angosce, il loro soffrire: — allora tu sentirai l'affinità che ad essi ti lega, proverai per essi simpatia ed invece di odio o disprezzo, sentirai per essi quella pietà che sola è l'ἀγάπη a cui ci chiama l'evangelo. A reprimere l'odio ed il disprezzo che in noi destano gli uomini, la via più appropriata non è la considerazione della loro pretesa "dignità"; ma la considerazione della loro infelicità, onde nasce la pietà.

3. [§ 110].

In accordo con le loro profonde concezioni etiche e metafisiche, i buddisti non partono dalle virtù cardinali, ma dai vizi cardinali dei quali le virtù cardinali rappresentano l'opposto negativo. Secondo J. J. Schmidt (*Storia dei Mongoli orientali*, p. 7), i vizi cardinali appo i buddisti sono: la lussuria, l'ozio, l'ira e l'avarizia. Probabilmente in luogo dell'ozio è da noverarsi l'orgoglio: tali almeno sono i vizi cardinali che ci vengono dati nelle *Lettres édifiantes et curieuses* (ediz. del 1819, vol. 6, p. 372); nelle quali ai quattro primi se ne aggiunge un quinto e cioè l'invidia o l'odio. In favore della mia rettifica dell'enumerazione di J. J. Schmidt sta ancora la concordanza della medesima con le dottrine dei *Sufis*, i quali pur sono sotto l'influenza del bramanesimo e del buddismo. Anche questi stabiliscono i medesimi vizi cardinali accoppiando molto accortamente la lussuria con l'avarizia, e l'ira con l'orgoglio (Vedi l'*Antologia della mistica orientale* del Tholuck, p. 206). Noi già troviamo la lussuria, l'ira e l'avarizia poste nel *Bhagavat-Gita* (XVI, 21), come i vizi cardinali; e questo ci prova l'antichità della dottrina. Parimenti nel *Prabodha-Chandrodaya*, in questo dramma allegorico-filosofico di sì alta importanza per la filosofia vedantica, questi tre vizi cardinali si presentano in qualità di condottieri del re passione nella sua guerra contro il re ragione (1). Come virtù

(1) KRISHNA MIṢRA, *Prabodha Chandrodaya* o la nascita del concetto. Dramma filosofico-teologico. Tradotto dal sanscrito, con prefazione di Rosenkranz, 1842.

cardinali contrapposte a quei vizi cardinali potrebbero venir poste la castità e la liberalità, indi la dolcezza e l'umiltà.

Se ora noi paragoniamo questi profondi concetti fondamentali dell'etica orientale con le famose virtù cardinali platoniche — ripetute le migliaia di volte — la giustizia, il valore, la temperanza e la saggezza, noi troviamo che queste ultime mancano di un chiaro concetto fondamentale direttivo e quindi sono scelte secondo un criterio superficiale, in parte anche falso. Le virtù debbono essere proprietà della volontà: invece la saggezza appartiene anzitutto all'intelletto. La σωφροσύνη che da Cicerone è tradotta con *temperantia* ed in tedesco con *Mässigkeit* è una parola troppo indeterminata ed equivoca potendo interpretarsi in vario modo e cioè come "saggezza", "temperanza", "moderazione"; essa deriva probabilmente da σῶν εχει το φρονειν, o, come dice Hierax in Stobeeo (*Flor.*, tit. 5, § 60; vol. I, p. 134, Gaisf.): ... Ταυτην την ἀρητην σωφροσυνην ἐκαλεσαν σωτηριαν οὔσαν φρονησεος. Il valore non è una virtù, sebbene talvolta sia un servo, uno strumento della medesima: esso può però anche servire indifferentemente alla più decisa bassezza; più che altro esso è una proprietà del temperamento. Già GEULINX (*Ethica, in praefatione*), ripudia le virtù cardinali platoniche e stabilisce le seguenti: *diligentia, obedientia, justitia, humilitas*; evidentemente a torto. I Cinesi hanno cinque virtù cardinali: la pietà, la giustizia, la cortesia, la scienza e la sincerità (*Journ. Asiatique*, vol. IX, p. 62). Sam. Kidd (China, Lond., 1841, p. 197), le chiama *benevolence, righteousness, propriety* (onestà), *wisdom and sincerity*, e le commenta diffusamente in particolare. — Il cristianesimo non ha virtù cardinali, ma virtù teologali: fede, carità e speranza.

Il punto di divergenza delle virtù e dei vizi umani è quel contrapposto del sentimento fondamentale che si nutre verso gli altri, per cui esso può assumere o il carattere dell'invidia, o quello della pietà. Giacchè ogni uomo reca in sè queste due proprietà diametralmente opposte, che scaturiscono dal confronto per lui inevitabile del suo stato con quello degli altri: a seconda che il risultato di questo confronto agisce sul suo carattere, sarà l'una proprietà a preferenza dell'altra quella che darà il tono fondamentale al suo sentimento e che diverrà la sorgente del suo agire. L'invidia rinsalda il muro fra il tu e l'io: per la pietà questo si fa sottile e trasparente; anzi, talvolta essa lo divelle interamente, nel quale caso sparisce la differenza tra l'io ed il non-io.

4. [§ 111].

Il valore, di cui sopra è parola, o più precisamente il *coraggio*, che ne è il fondamento (giacchè il valore non è che il coraggio in guerra), merita un più attento esame. Gli antichi annoveravano il coraggio fra le virtù, e la viltà tra i vizi: ciò non corrisponde allo spirito del cristianesimo, il quale mira alla benevolenza ed alla rassegnazione, e la cui dottrina vieta l'inimicizia, anzi già la stessa resistenza; quindi tra i moderni è caduto in disuso. Noi dobbiamo tuttavia ammettere che la viltà non ci sembra compatibile con un nobile carattere, già per ciò solo che essa rivela nell'individuo una soverchia preoccupazione per la propria persona. Ma anche il coraggio può venir ricondotto a quell'impulso per cui si affrontano volentieri i mali imminenti allo scopo di evitarne dei maggiori nel futuro; mentre la viltà procede in senso inverso. Ora quello è appunto il carattere della *pazienza*, la quale consiste precisamente nella chiara coscienza dei maggiori mali futuri a cui una precipitosa fuga od il voler sottrarsi ai mali presenti potrebbe condurre. Il coraggio sarebbe dunque una varietà della *pazienza*, e poichè è appunto per quest'ultima che noi siamo fatti capaci di ogni specie di rinunzia e di dominio su noi stessi, per via di essa anche il coraggio avrebbe almeno una certa affinità con la virtù.

Esso può nondimeno venir considerato ancora da un più alto punto di vista. Si potrebbe, cioè, ricondurre ogni timore della morte ad una mancanza di quella metafisica naturale, e perciò puramente sentita, in virtù della quale l'uomo reca in sè la certezza che egli esiste in tutti, anzi in ogni cosa come nella propria persona, la cui morte non può quindi avere per lui che una mediocre importanza. Laddove appunto da questa certezza scaturirebbe l'animo eroico, il quale (come ricorderà chi conosca la mia etica) per conseguenza scaturirebbe dalla medesima fonte da cui hanno origine le virtù della giustizia e dell'amore del prossimo. Ciò è forse un concepire le cose da un punto di vista molto alto: ma non si potrebbe altrimenti spiegare perchè la viltà debba apparire spregevole ed il coraggio personale debba invece apparire nobile ed elevato; poichè da nessun punto di vista inferiore si può scorgere la ragione per cui un individuo finito che è a sè

stesso tutto, che anzi è esso medesimo la condizione fondamentale dell'esistenza del resto del mondo, non debba posporre tutto il resto alla conservazione di questo se stesso. Una spiegazione completamente immanente, puramente empirica, che dovrebbe mantenersi sul terreno dell'utilità del coraggio, è perciò insufficiente. È forse questa la ragione per cui Calderon esprime in un passo un'opinione scettica e degna di nota intorno al coraggio, ed anzi nega propriamente la realtà del medesimo; egli fa dire da un vecchio e savio ministro al suo giovane re:

Que aunque el natural temor
En todos obra igualmente,
No mostrarle es ser valiente,
Y esto es lo que hace el valor

La hija del aire, P. II, Jorn. 2.

(Sebbene il timor naturale agisca in tutti egualmente, il non mostrarlo vuol dire essere valoroso, e questo è appunto ciò che costituisce il valore).

La figlia dell'aria, P. II, A. 2.

Per ciò che riguarda il diverso modo già accennato di apprezzare il coraggio come virtù presso gli antichi e presso i moderni, deve ancora tener conto che gli antichi intendevano per virtù *virtus*, ἀρετή, ogni eccellenza, ogni proprietà per se stessa encomiabile, fosse questa morale od intellettuale, anzi, fosse pur anche solamente fisica. Ma dopo che il cristianesimo ebbe posto la tendenza morale come la tendenza fondamentale della vita, nel concetto di "virtù", vennero compresi soltanto più i pregi morali. Nondimeno l'antico uso ancora si ritrova presso i latini più antichi, come pure in italiano col suo ben noto senso della parola "virtuoso". — Su questa maggiore estensione del concetto della virtù presso gli antichi si dovrebbe esplicitamente richiamare l'attenzione degli scolari; chè essa può facilmente generare in essi una segreta incertezza. A questo fine io raccomando particolarmente due passi a noi conservati da Stobeo: l'uno dei quali, dato come derivante da *Metopo* pitagoreo, nel 1° titolo del suo *Florilegio*, § 64 (vol. I, p. 22, Gaisf.), dove l'eccellenza di ogni membro del nostro corpo vien dichiarata per ἀρετή, e l'altro nelle sue *Eclog. Eth.*, libro II, cap. 7 (p. 972, ed. Heeren). Anche qui è detto espressamente ... σκυτοτομου ἀρετην λεγεσθαι καθ' ἣν ἀποτελειν ἀριστον ὑποδημα δυνατόι (*sutoris virtus dicitur secundum quam probum calceum*

novit parare). Con ciò si spiega pure perchè nell'etica degli antichi sia parola di virtù e di vizi che non trovano posto nella nostra.

5. [§ 112].

Come può essere dubbio se si possa mettere il valore tra le virtù, così può essere dubbio se si possa mettere l'avarizia tra i vizi. Solo quest'ultima non va scambiata per quella cupidigia, che è il senso primo del termine latino *avaritia*. Noi intendiamo esporre qui il pro ed il contro intorno all'avarizia, dopo di che ognuno potrà formarsene un concetto definitivo.

A. Non è l'avarizia che è un vizio, ma il suo opposto, la prodigalità. Questa ha origine da una bestiale limitazione al presente contro la quale non esercita alcun potere l'avvenire solo ancora esistente nel pensiero, e riposa sull'illusione di un valore positivo e reale del piacere sensuale. In conseguenza la penuria e la miseria futura sono il prezzo a cui il prodigo compra questi piaceri vani e fugaci, anzi ben spesso immaginari, ed il suo vano e stupido orgoglio per gli inchini dei suoi parassiti, che in segreto lo deridono, e per le meraviglie della plebe e degli invidiosi allo spettacolo della sua magnificenza. Egli va quindi fuggito come un appestato, ed una volta scoperto in lui il vizio, si deve romperla con lui, affinchè non si abbia più tardi ad essergli compagni nel sopportare le conseguenze della sua spensieratezza od a rappresentare la parte degli amici di Timone d'Atene. Parimenti da colui che dissipa spensieratamente i suoi averi non devesi attendere uno scrupoloso rispetto degli averi altrui quando ciò dipenda da lui; ma, come ben si espresse Sallustio (*Catil.*, c. 5) *sui profusus, alieni appetens*. Perciò la dissipazione non conduce solamente alla povertà ma per questa anche al delitto: la criminalità nelle classi agiate ha quasi sempre origine dalla prodigalità. Per conseguenza ben dice il Corano (*Sur.*, 17, v. 29): I prodighi sono fratelli di Satana (*Sadi* tradotto da Graf, p. 254). — L'avarizia ha, al contrario, a suo seguito l'abbondanza: e quando mai questa fu importuna? Dev'essere quindi un buon vizio quello che ha buone conseguenze. La cupidigia parte dal principio sano che tutti i piaceri sono puramente negativi e che perciò una felicità fatta di essi non può essere che una chimera; che, al contrario, solo i dolori sono positivi e reali. È quindi per premunirsi tanto più sicura-

mente da questi che essa si ricusa quelli: così è sua massima il *sustine et abstine*. E poichè essa inoltre sa quanto siano inesauribili le possibilità di disgrazia e quanto siano innumerevoli le vie del pericolo, essa accumula i mezzi che possono opporvisi, come per circondarsi di un triplice muro di protezione. Chi può dire quando le precauzioni contro le disgrazie incomincino ad essere eccessive? Solo lo potrebbe dire colui che sapesse indicare il punto in cui ha fine la perfidia della sorte. E quand'anche le precauzioni fossero eccessive, questo errore riuscirebbe tutt'al più di danno a colui che lo commette e mai ad altri. Se anche alcuno non avrà mai bisogno del tesoro che egli accumula, questo perverrà un un giorno ad altri a cui la natura fu meno larga di previdenza. Che per questo procedere venga sottratto il denaro dalla circolazione, non è di alcun pregiudizio; chè il denaro non è un articolo di consumo, ma un puro rappresentante di beni realmente utilizzabili. I ducati in fondo non sono altro che gettoni: non essi hanno valore, ma ciò che essi rappresentano: e questo non può essere sottratto dalla circolazione. Inoltre la scarsità del denaro circolante aumenta in pari misura il valore di quello in circolazione. — E se anche, come si afferma, più di un avaro ama il denaro immediatamente per se stesso, ben vi è per contro più di un prodigo che ama lo spendere ed il dissipare per se stesso. — E l'amicizia o la parentela con l'avaro non solamente non è pericolosa, ma è anzi utile potendo essere fonte di grandi vantaggi. Poichè in ogni peggior caso i prossimi di un avaro raccoglieranno alla morte di lui i frutti della sua continenza: tuttavia anche mentre egli è ancora in vita essi possono in caso di gran bisogno sperare qualche cosa da lui, almeno sempre possono sperare da lui qualche cosa di più che non da un dissipatore rovinato, ingolfato nei debiti e bisognoso egli stesso di aiuto. *Mas dà el duro, que el desnudo* (più dà l'uomo dal cuor duro che non quegli che è nudo) dice un proverbio spagnuolo. Per conseguenza, l'avarizia non è un vizio.

B. Essa è la quintessenza di tutti i vizi! — Se i godimenti materiali distolgono l'uomo dal retto sentiero, la colpa è della sua natura sensuale, del brutto che vi è in lui. Egli è trascinato dalle seduzioni, ed agisce come sopraffatto dal presente, senza riflettere. — Ma quando per debolezza fisica o per l'età avanzata i vizi che egli non potè mai abbandonare, lo abbandonano, essendo morta in lui l'attitudine ai piaceri sensuali, allora alla cupidigia sensuale

sopravvive in lui, con il sorgere dell'avarizia, la cupidigia dello spirito. Il denaro, siccome il rappresentante, l'astratto di tutti i beni del mondo, è ora l'arido tronco a cui si aggrappano le sue morte brame come un egoismo *in abstracto*. Queste si rigenerano ora nell'amore per Mammone. Ai fuggevoli desideri sensuali si è sostituito un desiderio riflesso e calcolato, il desiderio del denaro, che al par del suo oggetto è di natura simbolica e come esso indistruttibile. È l'amore tenace per i piaceri terreni che sopravvive a se stesso, è l'indurimento completo, è il desiderio della carne sublimato e spiritualizzato, è il fuoco astratto in cui convergono tutti gli appetiti, di fronte ai quali esso è come il concetto generale di fronte alle singole cose. L'avarizia è quindi il vizio della vecchiaia, come la prodigalità è il vizio della giovinezza.

6. [§ 113].

La *disputatio in utramque partem* che precede, perora in favore del *juste milieu moral* di Aristotile. A ciò giova inoltre la seguente considerazione.

Ogni perfezione umana è affine ad un difetto nel quale essa può trapassare; ma viceversa, ad ogni difetto corrisponde anche una perfezione affine. Perciò l'errore in cui noi cadiamo nel giudicare d'un uomo dipende spesso da ciò che in principio della conoscenza noi scambiamo i suoi difetti con le perfezioni affini, o viceversa; ed allora il providente ci appare pauroso, il parco, avaro; o viceversa il dissipatore, liberale; il rozzo, leale e giusto; lo sfacciato, come un uomo conscio del proprio valore, e così via.

7. [§ 114].

Chi vive fra gli uomini ha sempre nuove occasioni di credere che la malvagità morale e l'incapacità intellettuale si connettano strettamente, derivando entrambe da una medesima radice. Tuttavia che ciò non sia, io l'ho minutamente dimostrato nel secondo volume (cap. 19, n. 8) della mia opera principale. Tale apparenza, unicamente originata dal trovarsi queste due imperfezioni spesso unite, ci è spiegata benissimo dalla frequenza dell'una e dell'altra, per cui non è raro che esse s'incontrino sotto un medesimo tetto. Non si può però negare che esse non si aiutino reciprocamente, per cui si avvera il triste spettacolo che ci presentano molti, anzi

troppi uomini, ed il mondo cammina, come cammina. L'insipiente lascia più chiaramente trasparire la falsità, la bassezza e la malvagità; mentre l'uomo prudente sa meglio nasconderle. E d'altra parte molto spesso la perversità del cuore impedisce all'uomo di vedere verità di cui sarebbe capace il suo intelletto.

Tuttavia nessuno s'inorgoglisca. Come tutti, anche il più gran genio è, in una qualche sfera della conoscenza, limitato, ed in questo dimostra la sua parentela con la razza stolta degli uomini; così ognuno reca in sè sotto l'aspetto morale qualche cosa di cattivo, ed anche il carattere più nobile potrà sorprenderci talvolta per qualche tratto di malizia, e ciò ugualmente per provare la sua affinità con il genere umano, che ci presenta tutti i gradi possibili di nequizia, anzi, di crudeltà. Poichè, appunto in virtù di questo alcunchè di malvagio, di questo principio cattivo egli ha dovuto essere un uomo. Ed è la medesima ragione per cui il mondo è ed è così come io l'ho fedelmente rispecchiato.

Con tutto questo però, la differenza che corre tra uomo e uomo può in questo riguardo essere incommensurabilmente grande, e più di uno inorridirebbe se potesse vedere un altro quale esso è. — Oh! se esistesse un *Asmodeo* della moralità, il quale rendesse trasparenti al suo favorito non solamente i tetti ed i muri, ma ancora il velo universale della finzione, della falsità, della ipocrisia, della menzogna e dell'inganno, e gli facesse vedere quanto sia poca la vera onestà nel mondo e quanto spesso anche là dove meno lo si supporrebbe, dietro a virtuose apparenze regna in segreto e nei più intimi recessi la disonestà! — Da questo viene che molti trovano assai migliore l'amicizia dei quadrupedi: ed invero, dove si potrebbe trovar sollievo dalle infinite finzioni, falsità e malizie degli uomini se non vi fossero i cani, nei cui occhi leali si può guardare senza diffidenza? — Il nostro mondo civile non è che una grande mascherata. Vi si incontrano cavalieri, religiosi, soldati, dottori, avvocati, sacerdoti, filosofi e tutto quel che si vuole. Ma essi non sono che semplici maschere sotto cui ordinariamente si nascondono speculatori venali (*moneymakers*). L'uno toglie ad prestito dagli avvocati la maschera della giustizia per poter abilmente colpire un altro: un altro toglie allo stesso scopo la maschera del bene pubblico e del patriottismo; un terzo quella della religione, della purità di fede. Per fini d'ogni specie altri si presentano con la maschera della filosofia od anche con quella

della filantropia e simili. Le donne hanno minori varietà di scelta: esse si servono per lo più della maschera della costumatezza, della verecondia, della ritiratezza e della modestia. Ed ancora vi sono maschere meno determinate, senza un particolare carattere, simili ai domino, le quali s'incontrano per ciò dappertutto. A queste appartengono la rigida onestà, la cortesia, la sincera simpatia, l'amabilità. Tutte queste maschere nascondono per lo più puramente e semplicemente dei trafficanti e degli speculatori. Da questo punto di vista, l'unico ceto onorevole è quello dei commercianti: giacchè essi soli si danno per quel che sono; essi vanno attorno senza maschera, ma occupano anche un grado assai basso nella scala sociale. — È molto importante sapere fin dalla prima gioventù che ci si trova in mezzo ad una mascherata. Chè altrimenti molte cose riescono poi incomprensibili, e sconcertano l'ingenuo osservatore, più di tutti colui *cui ex meliori luto dedit praecordia Titan*. Fra esse è, p. es., il favore che trova dappertutto la bassezza, l'indifferenza che trova il merito, anche il più raro e il più alto, fra i competenti, l'antipatia che suscitano la verità e le doti superiori, l'ignoranza dei dotti di professione e il fatto che quasi sempre si disprezzano le cose genuine e se ne apprezzano le falsificazioni. Perciò sappia ogni giovane che in questa mascherata le mele sono di cera, i fiori di seta, i pesci di cartapesta e tutte, tutte le cose non sono che vanità ed imbroglio; e sappia pure che di quei due che egli vede trattarsi con tanta serietà, l'uno vende una merce falsificata e l'altro paga con dei gettoni.

Ma vi sono più serie considerazioni a farsi e cose assai più tristi a riferirsi. L'uomo è in fondo un animale selvaggio e feroce. Noi lo conosciamo solo in quello stato di ammansamento e di domesticità che è detto civiltà: perciò ci spaventano le rare esplosioni della sua vera natura. Ma fate che vengano tolte le catene dell'ordine legale e nell'anarchia l'uomo si mostrerà quale esso è. — Chi intanto volesse, all'infuori di questo caso, farsi una chiara idea su questo punto, potrà attingere la convinzione che l'uomo non è per crudeltà e ferocia secondo alla tigre ed alla iena, da mille documenti nuovi ed antichi. Un esempio importantissimo e recente è fornito dalla risposta pervenuta nell'anno 1840 alla Società antischiavista britannica, la quale aveva interrogato la Società antischiavista nord-americana sul trattamento degli schiavi negli Stati dell'Unione nord-americana, in cui ancora esiste la

schiavitù: *Slavery and the internal Slavetrade in the United States of North-America: being replies to questions transmitted by the British Antislavery society to the American Antislavery society* (Lond., 1841, 280 P., gr. 8°, price 4 sh., in cloth.). Questo libro costituisce uno dei più gravi atti d'accusa contro l'umanità. Nessuno lo deporrà senza rabbrivire, pochi lo leggeranno senza lacrime. Poichè tutto ciò che il lettore del medesimo può aver udito raccontare, o può aver immaginato o fantasticato intorno all'infelice condizione degli schiavi, ed alla durezza e crudeltà degli uomini in generale, gli apparirà ben poca cosa in paragone del modo in cui quei demoni in figura umana, quelle canaglie di bigotti e di scrupolosi osservatori del sabato, e fra essi in modo speciale i preti anglicani, trattano i loro innocenti fratelli neri che per l'ingiustizia e la violenza sono caduti nelle loro unghie diaboliche. Il libro consta di aride notizie, ma autentiche e documentate, ed il senso di rivolta che la sua lettura suscita in noi è tale che verrebbe voglia di predicare con questo libro in mano una crociata contro gli Stati schiavisti dell'America settentrionale. Poichè questi sono un'ignominia per l'umanità. Un altro esempio ricavato dal presente, giacchè ad alcuno il passato non sembra aver più valore, ci è offerto nei " *Viaggi nel Perù* „ di Tschudi, 1846, dalla descrizione del modo in cui i soldati peruviani vengono trattati dai loro ufficiali (1). — Ma noi non abbiamo bisogno di cercare gli esempi nel nuovo mondo, nella parte del pianeta opposta a quella da noi abitata. Nell'anno 1848 in Inghilterra giunse a pubblica conoscenza non un caso solo ma in breve spazio di tempo cento e più casi, in cui un coniuge ha avvelenato l'altro, od entrambi hanno avvelenato l'un dopo l'altro i loro figli o li hanno, col far loro soffrire la fame e con sevizie d'ogni specie, condotti per un lento martirio a morte, unicamente per incassare dalle società di inumazione (*burial-clubs*) la indennità da queste pagata ad ogni caso di morte; ed a tal fine essi hanno iscritto un loro figlio a parecchie e fino a venti di queste società. Vedasi intorno a ciò il *Times* del 20, 22 e 23 settembre 1848, il qual foglio propugna per questo solo motivo l'aboli-

(1) Un esempio recentissimo ci è riferito da MAC LEOD, *Travels in Eastern Africa* (In two Vol's, London, 1860) dove è descritta la crudeltà inaudita, freddamente calcolatrice e veramente diabolica con cui i Portoghesi a Mozambico trattano i loro schiavi.

zione di queste società. Le medesime accuse vengono con la maggior veemenza elevate, dallo stesso giornale, il 12 dicembre 1853.

Notizie di questa specie appartengono, invero, alle pagine più nere della cronaca criminale del genere umano. Ma la sorgente di ciò e di tutto il somigliante è pur l'intima ed ingenita essenza dell'uomo, di questo Dio κατ' ἐξοχην dei panteisti. Poichè la natura fondamentale è costituita in ognuno da un egoismo colossale che con la più grande facilità oltrepassa i limiti del diritto; come lo mostra in piccolo la vita di ogni giorno ed in grande la storia ad ogni pagina. E nella necessità riconosciuta di quell'equilibrio europeo così angosciosamente custodito non vi è forse la confessione che l'uomo è un animale da preda, il quale non sì tosto ha spiato accanto a sè un essere di lui più debole vi piomba sopra? E di ciò non abbiamo ogni giorno in piccolo la conferma? All'egoismo sconfinato della nostra natura si accompagna poi ancora una riserva, maggiore o minore, di odio, d'ira, d'invidia, di livore e di malizia raccolti in ogni petto umano come il veleno nella vescica del dente della vipera, pronti a schizzare ad ogni occasione per poscia imperversare ed infuriare come demoni scatenati. E se nessuna grande occasione si presenterà, l'uomo si varrà delle piccole da lui nella sua fantasia ingrandite,

Quantulacumque adeo est occasio, sufficit irae.

IUV., *Sat.*, XIII, V, 183.

e si sfogherà nei limiti del possibile. Ciò si vede nella vita di ogni giorno, in cui questi scoppi vengono designati con la frase familiare " sfogare la propria bile su qualche cosa „. E si sarà anche notato che quando non s'incontra alcun ostacolo, il soggetto ne risente in seguito un reale benessere. Che l'ira non sia senza piacere, già lo dice Aristotile: το οργιζεσθαι ἥδου (*Rhet.*, I, 11; II, 2); al qual proposito egli cita ancora un passo di Omero, che dice l'ira più dolce del miele. Tuttavia non solamente all'ira, ma anche all'odio, il quale è alla prima come l'infermità cronica al male acuto, l'uomo si abbandona " con amore „:

Now hatred is by far the longest pleasure;
Men love in haste, but they detest at leisure

BYR., *D. Juan.*, C. 13, 6.

(L'odio è il piacere di gran lunga più durevole; l'uomo ama brevemente, ma odia a lungo).

GOBINEAU (*Des races humaines*) ha definito l'uomo l'*animal méchant par excellence*, ciò che è preso in mala parte dagli uomini, che se ne sentono colpiti: ma egli ha ragione; perchè l'uomo è l'unico animale che faccia soffrire gli altri pel solo scopo di far soffrire. Gli altri animali fanno ciò unicamente per soddisfare la loro fame o nel furore della lotta. Se si rimprovera alla tigre di uccidere più che non riesca a divorare, deve pur tener conto che essa strozza la preda nell'unica intenzione di farsene pasto e la ragione della sua crudeltà sta in ciò che, come si dice in francese, *ses yeux sont plus grands que son estomac*. Nessun animale infligge delle torture al solo scopo di torturare, ma ciò fa l'uomo, e questo costituisce il carattere *diabolico* che è assai peggiore di quello puramente animale. Della cosa, in grande, abbiamo già discorso; ma anche in piccolo si può farne quotidianamente esperienza.

Fate per esempio, che due piccoli cani siano sorpresi nei loro giuochi, nei quali essi spiegano tanta gentilezza ed allegria che è un diletto a vederli, da un bambino di tre o quattro anni; e vedrete che esso, quasi inevitabilmente interverrà per batterli con la frusta o col bastone, dando così prova di essere già fin d'allora l'*animal méchant par excellence*. Anche gli stessi motteggi e scherzi di cattivo genere hanno la medesima origine. Manifesti, per esempio, alcuno il suo malumore per un qualche sgradevole incidente o per qualche contrarietà e non mancheranno individui che ne cureranno a bella posta il ripetersi: *animal méchant par excellence!* E ciò è così certo che ci si deve ben guardare dal manifestare il proprio malcontento per piccole contrarietà od anche, viceversa, il proprio compiacimento a proposito di una qualche piccolezza. Poichè in quest'ultimo caso il nostro prossimo si comporterebbe come quel carceriere il quale avendo scoperto che il suo prigioniero aveva compiuto l'opera maravigliosa di addomesticare un ragno e ne traeva qualche distrazione, subito lo schiacciò: l'*animal méchant par excellence!* Perciò tutti gli animali temono istintivamente la vista, anzi la stessa traccia dell'uomo — dell'*animal méchant par excellence*. L'istinto qui non inganna: poichè solo l'uomo dà la caccia alla selvaggina dalla quale non può derivare a lui nè utile nè danno.

Vi è così nel cuore di ogni uomo una belva che attende solo l'occasione per scatenarsi ed infuriare contro gli altri, e che li annienterebbe volentieri quando da essi si vede attraversata la via:

in essa è l'origine di tutti gli istinti bellicosi; essa è la forza brutale che la conoscenza, come un custode ad essa preposto, deve senza posa con ogni sforzo ammansare ed in certo modo tenere in freno. Ben può essa definirsi la malvagità radicale (*das radicale Böse*), almeno per coloro cui una parola può tenere luogo di spiegazione. Ma io dico; essa è la volontà di vivere, la quale inasprita dai continui dolori dell'esistenza cerca di alleviare i propri tormenti col cagionarne ad altri. E per questa via essa diventa a poco a poco vera malvagità e crudeltà. Qui si può ancora osservare che, come la materia risulta, secondo Kant, dall'antagonismo tra la forza di espansione e quella di contrazione, così la società umana dall'antagonismo fra l'odio e l'ira ed il timore. L'ira che cova nella nostra natura farebbe forse di ognuno un omicida se non vi si accompagnasse una conveniente dose di paura per tenerla in freno; ed a sua volta la sola paura farebbe dell'individuo lo scherno ed il gioco di qualsiasi mascalzone se in lui non vigilasse l'ira.

Ma il tratto peggiore della natura umana è rappresentato dalla gioia del male altrui, che è strettamente affine alla crudeltà, anzi da questa propriamente si distingue solo come la teoria dalla pratica; essa si manifesta in generale là dove dovrebbe trovar luogo la pietà, la quale, come suo contrario, è la sorgente di ogni vera giustizia e di ogni vera carità. In un altro senso, come contrario della pietà può venir considerata l'*invidia*, in quanto essa è provocata dal motivo opposto; la sua contrapposizione alla pietà dipende perciò anzitutto dal motivo e poi si rivela in seguito anche nel modo di sentire. Quindi l'invidia, sebbene anche riprovevole, è pur suscettibile di scusa, ed è cosa umana, mentre l'allegrezza per il male altrui è diabolica ed il suo scherno è ghigno d'inferno. Questa interviene, come già si disse, là dove dovrebbe manifestarsi la pietà; l'invidia invece solo dove non vi è alcun motivo a questa, anzi è luogo all'opposto; ed essa ha origine nel petto umano precisamente come contrapposizione della pietà. L'invidia è per conseguenza ancora un sentimento umano: io temo che nessuno ne sia completamente immune. È infatti naturale, anzi, inevitabile che l'uomo alla vista dei piaceri e dei beni altrui senta più amaramente la propria mancanza: senonchè ciò non dovrebbe destare in lui odio verso i più fortunati: ciò che appunto costituisce l'invidia. Questa dovrebbe tuttavia meno che mai manifestarsi quando non sono i doni della fortuna o del caso, ovvero i favori altrui a por-

gerne motivo, ma i doni di natura; perchè tutto ciò che è innato ha un fondamento metafisico, quindi una giustificazione superiore, e viene, per così dire, dalla grazia di Dio. Ma purtroppo l'invidia si comporta al contrario; di fronte ai privilegi individuali essa è implacabile; è perciò che l'intelligenza ed anche il genio debbono nel mondo mendicare tolleranza, quando non siano in grado di sprezzarlo superbamente ed arditamente. Quando l'invidia è invece suscitata puramente dalla ricchezza, dal grado e dalla potenza, essa è spesso attenuata dall'egoismo; inquanto questo prevede di poter sperare dall'invidiato, caso occorrendo, aiuto, godimento, assistenza o protezione, incoraggiamento, ecc., o di poter per lo meno al suo contatto partecipare di un riflesso della sua eccellenza e farsene un onore; di più vive sempre la speranza di giungere un giorno in possesso di tutti quei beni. Laddove l'invidia che ha per oggetto i doni della natura ed i privilegi individuali, quali la bellezza nelle donne, l'intelligenza negli uomini, non ha consolazione di sorta nè speranza alcuna; onde ad essa altro non rimane che amaramente ed implacabilmente odiare gli individui così privilegiati. Suo unico desiderio è quindi il trarre vendetta di colui che ne è oggetto. Senonchè essa si trova a questo riguardo nella dolorosa condizione di veder fallire tutti i suoi colpi non sì tosto si vede che provengono dalla mano sua. Perciò essa si nasconde con tanta cura come le ore più segrete della voluttà e diventa un artefice instancabile di astuzie, di raggiri e di intrighi per dissimularsi e mascherarsi, affine di ferire, non osservata, il proprio oggetto. Essa ignorerà, per esempio, colla faccia più serena, le doti più eminenti che le straziano il cuore, non le vedrà e non le conoscerà, farà come se non le avesse mai notate nè conosciute e dissimulerà con insuperabile maestria. Colla più grande finezza essa darà apparentemente a vedere di trascurare, siccome insignificante, colui che con le sue doti brillanti le ha ferito il cuore, farà sembianze di non averlo neppur notato, o, se mai, di averlo completamente dimenticato. Ma nello stesso tempo, per mezzo di segrete macchinazioni, si studierà sopra ogni cosa di togliere a quei pregi ogni occasione di mostrarsi e di farsi conoscere. E, stando nelle tenebre, cercherà di gettare su di essi il biasimo, l'ironia, lo scherno, simile al rospo che dal suo buco schizza il veleno. Nè essa tralascierà di lodare entusiasticamente uomini insignificanti, delle mediocrità, anzi delle nullità, nel me-

desimo campo. In poche parole, essa sarà un Proteo nell'ideare stratagemmi per ferire senza mostrarsi. Ma che vale? l'occhio esercitato la riconosce. Già la tradisce il suo rifuggire con orrore dal suo proprio oggetto, il quale sarà quindi tanto più solo quanto più sarà luminoso; (questa è la ragione per cui le belle ragazze non hanno amiche); già la tradisce il suo odio senza motivo che ad ogni minima, anzi, immaginaria occasione erompe in escandescenze. Del resto, quanto sia estesa la famiglia degli invidiosi appare dal pregio in cui è universalmente tenuta la modestia, questa scaltra virtù inventata in favore della volgare mediocrità, che nondimeno, appunto perchè incarna in se stessa la necessità di risparmiare la meschinità, mette questa tanto più in luce. — Per il nostro amor proprio e per il nostro orgoglio, non può, invero, esservi nulla di più lusinghiero della vista dell'invidia che spia dal suo nascondiglio e ordisce le sue macchinazioni; tuttavia non si dimentichi che dove vi è l'invidia non vi può mancare l'odio e non si commetta l'errore di farsi dell'invidioso un falso amico. Perciò lo scoprirlo è di grande importanza per la nostra sicurezza. È quindi necessario studiarla per sventarne le trame; giacchè essa, pur trovandosi dappertutto, si aggira sempre in incognito, o, come un rospo velenoso, guata dai suoi tenebrosi recessi. Essa non deve ispirarci nè pietà nè indulgenza, ma deve essere trattata secondo il precetto:

Den Neid wirst nimmer du versöhnen;
 So magst du ihn getrost verhöhnen.
 Dein Glück, dein Ruhm ist ihm ein Leiden:
 Magst drum an seiner Quaal dich weiden.

(Non perdonare mai all'invidia se tu vuoi ridertene tranquillo. La tua felicità, la tua fama sono per essa un tormento: quindi tu puoi bene compiacerli del suo soffrire).

Ora, se dopo d'aver considerato, come finora, la *malvagità* umana e d'averne sentito orrore, volgiamo il nostro sguardo alla *miseria* dell'esistenza umana, ed inorriditi lo rivolgiamo nuovamente a quello, noi vedremo che l'una e l'altra si controbilanciano e comprenderemo l'eterna giustizia delle cose che fa del mondo stesso una specie di giudizio universale, e cominceremo a intendere perchè tutto ciò che vive deve espiare la propria esistenza dapprima col vivere e poscia col morire. Così il *malum poenae* concorda con il *malum culpae*. Da questo medesimo punto di vista si dilegua ogni indi-

gnazione per la *miseria intellettuale* della maggior parte degli uomini che così spesso ci urta nella vita. Quindi la *miseria humana*, la *nequitia humana* e la *stultitia humana* si corrispondono perfettamente in questo *Sansara* dei buddisti e sono grandezze pari. Ma se per motivi speciali noi ci facciamo a considerare e ad esaminare particolarmente una sola di esse, questa apparirà tosto superare in grandezza le altre due: ciò è nondimeno un'illusione dovuta alla enormità della medesima.

In ogni cosa si rivela questo *Sansara*; tuttavia, più che in ogni altra, nel mondo umano, siccome quello in cui dominano in misura terrificante la malvagità e la bassezza nel campo morale, l'incapacità e la stoltezza nel campo intellettuale. In esso appaiono però anche, sebbene molto sporadicamente, epperò producendo in noi una sorpresa sempre rinnovata, esempi notevoli di onestà, di bontà, anzi di grandezza d'animo; come anche di grande intelligenza e di profondità di pensiero, anzi di genialità. Essi non spariscono mai completamente: ma risplendono come punti luminosi in mezzo alla grande massa oscura. Noi dobbiamo riguardarli come pegno dell'esistenza, in questo *Sansara*, di un principio buono e redentore che potrà pervenire ad affermarsi e compenetrare e redimere ogni cosa.

8. [§ 115].

I lettori della mia etica sanno che il mio fondamento della morale riposa in ultima analisi su quella verità che nel Veda e nel Vedanta trova la sua espressione nella formula mistica immutabile "*tat tvam asi* „ (questo tu sei), che è riferito ad ogni essere vivente, sia uomo od animale, ed è perciò detto il Mahavakya, ossia la gran parola. In realtà, le azioni ad esse ispirate, come p. es. la beneficenza, possono venir considerate come il principio della mistica. Ogni beneficio reso con purezza di intenzioni rivela che colui che lo compie riconosce, in diretta contraddizione con il mondo fenomenale, nel quale l'individualità altrui è perfettamente distinta dalla sua, sè come identico con essa. Per conseguenza ogni beneficio reso con assoluto disinteresse è un'azione misteriosa, un mistero: a spiegare il quale si dovette ricorrere ad ogni specie di finzioni. Kant, dopo aver privato il teismo di tutti gli altri sostegni, riconobbe ad esso puramente il vantaggio di essere la migliore

interpretazione e la miglior spiegazione di quelle azioni misteriose e di tutte le altre simili. Egli lo lasciò pertanto sussistere come un'ipotesi non suscettibile di dimostrazione teorica, ma praticamente valida. Tuttavia è dubbio se egli lo considerasse come un'ipotesi seria anche solo in questo senso. Poichè il fondare la morale sul teismo vuol dire ricondurla all'egoismo; malgrado che gli Inglesi, come pure presso di noi le infime classi della società, non vedano la possibilità di un altro fondamento.

Il riconoscimento, così destato, della propria vera essenza in un individuo estraneo obbiettivamente presente, si rivela specialmente luminoso e commovente nei casi in cui un uomo in immediato pericolo di morte ancora si affanna con angosciosa cura e con ardore per il bene e per la salvezza altrui. Tale è la nota storia di quella ragazza che morsicata di notte in un cortile da un cane idrofobo, credendosi irrimediabilmente perduta, lega il cane e lo trascina nella stalla ove lo racchiude affinchè non possa fare altre vittime. Tale è pur l'episodio avvenuto a Napoli ed immortalato in un acquerello del TISCHEIN; il figlio fuggendo la corrente di lava che rapida scende verso il mare, porta il vecchio padre sulle spalle; ma allorchè soltanto più una stretta striscia divide i due elementi distruttori, il padre comanda al figlio di deporlo e di salvarsi con più rapida fuga, onde non andare entrambi perduti. Il figlio obbedisce e nel dipartirsi getta ancora uno sguardo di addio al padre. Il quadro rappresenta questo punto dell'episodio. E tale è ancora il fatto storico che Walter Scott rappresenta colla sua abituale maestria nel suo *Heart of Mid-Lothian* (cap. 2) di due delinquenti, l'uno dei quali essendo stato la causa involontaria della cattura dell'altro, libera felicemente il compagno coll'attaccare violentemente la guardia in chiesa dopo la predica che precede l'esecuzione, senza nulla tentare per salvare se stesso. Anzi, per quanto ciò possa urtare il lettore occidentale, non devesi qui dimenticare la scena, spesso riprodotta nelle incisioni, in cui un soldato già in ginocchio per venir fucilato, premurosamente spaventa col fazzoletto il cane che vuole accostarsi a lui. In tutti i casi di questa specie noi vediamo un individuo che nell'atto di affrontare l'immediata e certa distruzione della propria persona, cessa di pensare alla propria conservazione per rivolgere tutte le sue sollecitudini e tutti i suoi sforzi alla conservazione di un altro individuo. Come potrebbe più chiaramente esprimersi la coscienza

che questo perire non riguarda che un fenomeno e non è quindi che un fenomeno, mentre la vera essenza dell'individuo, che sembra perire, rimane incolume e continua a sussistere in un altro individuo nel quale il primo allora appunto la riconosce, come chiaramente lo dice la sua azione? Poichè se ciò non fosse, se noi avessimo dinanzi a noi un reale annientamento d'un essere, come potrebbe questo ancora dar prova, per una tensione suprema di tutte le sue forze, di partecipare così intimamente al benessere ed alla vita di un altro?

In realtà l'uomo può aver coscienza della propria esistenza in due opposti modi: e cioè, nell'intuizione empirica, così come essa si presenta dall'esterno, ossia, come un atomo nel mondo spazialmente e temporalmente infinito; come uno tra le migliaia di milioni di essere umani vaganti pel mondo, rinnovantisi nel breve giro di trent'anni; — ovvero coll'inabissarsi nel proprio interno e pervenire alla coscienza di essere tutto nel tutto, di essere propriamente la sola reale essenza, la quale a lui si rispecchia ancora per giunta in ciascuno degli altri esseri che egli apprende dall'esterno. Che ora il primo modo di conoscenza afferri puramente l'apparenza fenomenica fondata sul *principium individuationis*, e che l'altro modo sia invece una conoscenza immediata di se stesso come della cosa in sè — è una teoria nella quale, per la prima parte, io ho con me Kant, e per entrambe il Veda. Quest'ultimo modo di conoscenza si presta bensì ad una facile obiezione, in quanto presuppone che una medesima essenza possa esistere contemporaneamente in più luoghi pur essendo intiera in ciascun luogo. Ma se dal punto di vista empirico ciò costituisce l'impossibilità più palpabile, anzi, una assurdità, non è perciò meno perfettamente vero se considerato dal punto di vista della cosa in sè; giacchè quell'impossibilità e quell'assurdità si basano unicamente sulle forme fenomeniche le quali costituiscono il *principium individuationis*. Imperocchè la cosa in sè, la volontà di vivere esiste intera ed indivisa in ogni essere, anche infimo, ed in modo così completo come in tutti gli esseri che furono, che sono e che saranno, presi insieme. Questa è la ragione per cui ogni essere, anche l'infimo tra essi, dice a se stesso: *dum ego salvum sim, pereat mundus*. Ed in verità, quand'anche perissero tutti gli altri esseri in quest'unico rimasto continuerebbe ad esistere intera ed immutata tutta l'essenza del mondo e sorriderebbe di questa per-

dita come di un gioco di prestigio. È questa, invero, una conclusione *per impossibile* alla quale con pari fondamento si potrebbe contrapporre quest'altra che se un essere qualsiasi, anche l'essere più insignificante venisse completamente annientato, in lui e con lui perirebbe l'intero mondo. È appunto in questo senso che il mistico Angelo Silesio dice:

Ich Weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd' ich zunicht; er muss von Noth den Geist aufgeben.

(Io so che senza me Dio non può vivere un istante:
Se io vengo annientato, egli deve necessariamente rendere lo spirito).

Ma per poter in certo qual modo concepire anche dal punto di vista empirico questa verità, o per lo meno la possibilità che il proprio nostro io si estenda ad altri esseri la cui coscienza è distinta e diversa dalle altre, noi dobbiamo rammentare le sonnambule magnetizzate il cui unico io nulla sa, un volta ridestato, di ciò che un istante prima esse hanno detto, fatto e sofferto. La coscienza individuale è dunque un punto così fenomenico, che in uno stesso io possono originarsi due coscienze, di cui l'una ignora perfettamente l'altra.

Considerazioni come quelle qui esposte contengono sempre tuttavia pel nostro occidente impregnato di ebraismo, qualche cosa di repugnante; ma non è così nella patria del genere umano, in quel paese dove regna una fede interamente diversa; giusta la quale ancora ai nostri giorni, nelle cerimonie della sepoltura, i sacerdoti intonano dinanzi al popolo e con l'accompagnamento degli strumenti l'inno vedico, il quale incomincia: " Lo spirito incarnato che ha mille teste, mille occhi, mille piedi, prende radice nel petto umano e compenetra nello stesso tempo tutta la terra. Questo essere è il mondo e tutto ciò che fu e sarà. Esso è ciò che cresce per il nutrimento, ed è ciò che dà l'immortalità. In questo è la sua grandezza; e perciò esso è l'altissimo spirito incarnato. Le parti che compongono questo universo formano una parte della sua essenza, e tre parti sono l'immortalità in cielo. Queste tre parti si sono elevate al disopra del mondo; ma una parte è rimasta ed è ciò che (per la trasmigrazione delle anime) gode e non gode dei frutti delle buone e delle cattive azioni, ecc. (secondo COLEBROOKE, *on the religious ceremonies of the Hindus*, nel V volume delle *Asiatic researches*, pag. 345 dell'ediz. di

Calcutta; anche in *Miscellaneous essays*, vol. 1, p. 167 del medesimo autore).

Se si paragonano ora tali canti coi nostri sacri canti, non ci meraviglierà più la meschina riuscita dei missionari anglicani sulle rive del Gange ed il completo insuccesso presso i bramani delle loro prediche sul loro "maker" (1). E chi volesse prendersi

(1) *Maker*, corrisponde al tedesco "Macher", (Fattore) e, come questo, concorre spesso a formare dei composti, per es. *shoemaker watchmaker* (calzolaio, orologiaio). *Our maker* (propriamente "il nostro fattore") è un'espressione inglese molto comune ed usata con molta compiacenza nelle prediche e negli scritti e nella vita ordinaria in luogo della parola "Dio"; essa caratterizza molto bene la fisionomia della religiosità inglese. Quale effetto possa tuttavia avere l'imposizione di siffatti concetti sull'animo dei bramani educati nelle dottrine del sacro Veda, e delle altre caste superiori, anzi su tutto il popolo indiano che, compenetrato dalla fede nella metempsicosi e nella compensazione per la rinascita, ad essa impronta tutti gli atti della sua vita, potrà facilmente giudicarlo il colto lettore. Volere che essi passino dall'eterno Brahm che in tutto ed in tutti è, soffre, vive e spera redenzione a quel *maker* è un pretendere troppo. Essi non potranno mai essere fatti capaci che il mondo e l'uomo siano stati fabbricati dal nulla. A pien diritto l'autore del libro citato innanzi nel testo dice a p. 15: "Gli sforzi dei missionari saranno infruttuosi: nessun indiano degno di stima si arrenderà alle loro esortazioni". Similmente a p. 50, dopo l'esposizione delle dottrine bramyniche fondamentali: "Lo sperare che essi, imbevuti di queste opinioni nelle quali vivono e sono, rinuncino un giorno alle medesime per accogliere la dottrina cristiana è, secondo il mio fermo convincimento, una vana speranza". Ed a p. 68: "E quand'anche a conseguire tal fine si adoperasse tutto il sinodo della chiesa inglese, esso non riuscirebbe certamente, anche usando la più rigida coercizione, a convertire un sol uomo su mille nella numerosa popolazione indiana". Quanto non andasse errato questo autore nelle sue predizioni ancora lo attesta oggidì, quarantun'anni più tardi, una lunga lettera nel *Times* del 6 novembre 1849, firmata Civis, la quale, come dalla medesima traspare, è scritta da un uomo che ha vissuto lungo tempo nell'India. In essa si dice fra le altre cose: "mai non è giunto a mia conoscenza un solo esempio di conversione nell'India di un uomo del quale noi avessimo ad insuperbire; non un caso in cui non si trattasse di individui che potevano riuscire di onta alla religione da essi accolta e di ammonimento a quella da essi rinnegata. I proseliti che finora si son fatti, per quanto in piccolo numero, hanno quindi puramente servito a trattenere gli altri dal seguire il loro esempio". Questa lettera, avendo suscitato qualche contraddizione, fu seguita da un'altra pubblicata ad avvalorare la prima sul *Times* del 20 novembre e firmata Sepahee. In essa si legge: "Io ho servito dodici anni nella presidenza di Madras e durante tutto questo tempo non ho mai veduto un solo individuo che, anche soltanto di nome, si sia convertito dall'induismo o dall'islamismo al protestan-

Il gusto di vedere come alle assurde e sfacciate pretese di quei signori già quarantun'anni fa abbia arditamente ed energicamente risposto un ufficiale inglese, legga la *Vindication of the Hindoos from the aspersions of the reverend Claudius Buchanan, with a refutation of his arguments in favour of an ecclesiastical establishment in British India: the whole tending to evince the excellence of the moral system of the Hindoos; by a Bengal officer.* Lond., 1808. L'autore mette in luce qui con rara lealtà la superiorità delle dottrine indiane su quelle europee. Il piccolo scritto, che in lingua tedesca non riempirebbe più di cinque fogli, meriterebbe ancora ai nostri giorni di venir tradotto; giacchè esso espone meglio e più sinceramente di qualunque altro a me noto la benefica influenza pratica del bramanesimo, la sua azione sulla vita e sul popolo — ben diversamente dalle relazioni che fluiscono dalle penne clericali, le quali, appunto perchè tali, sono degne di poca fede; ed in accordo invece con ciò che io ho appreso dalla bocca di ufficiali inglesi che avevano vissuto metà della loro vita nelle Indie. Poichè per sapere quante invidie e quanto rancore nutra verso il bramanesimo la chiesa anglicana, sempre in timore per le sue prebende, basta, per esempio, conoscere le alte strida levate alcuni anni fa in parlamento dai vescovi, e continuate per mesi e mesi e, di fronte alla tenacia spiegata, come sempre in questi casi, dalle autorità delle Indie orientali, sempre rinnovate per protestare contro i segni esteriori di rispetto giustamente dati nell'India dalle autorità inglesi all'antichissima religione del paese in tutto degna della nostra riverenza: come, p. es., l'uscire in parata della guardia coll'ufficiale e il dar nei tamburi quando passa la processione con le statue degli dèi; il fornire il panno rosso, che serve a coprire

tesimo. Eppertanto io concordo completamente con Civis e credo che quasi tutti gli ufficiali dell'armata potrebbero deporre eguale testimonianza. Anche questa fu seguita da vigorose contraddizioni: senonchè io credo che queste provenissero, se non da missionari, almeno da qualche loro compare: esse provengono in ogni caso, da avversari molto timorati di Dio. Onde se anche tutto quanto è in esse non è senza qualche fondamento, io attribuisco nondimeno maggior fede all'imparzialità degli autori delle lettere surriferite. Poichè presso di me trova più fede, per ciò che riguarda l'Inghilterra, l'abito rosso che non quello nero, e tutto ciò che ivi è detto in favore della chiesa, di questo rifugio così ricco e così comodo dei figli dall'aristocrazia privi di risorse, mi è *eo ipso* sospetto.

il carro di Iagernauth, ecc. Quest' ultimo fatto, unitamente alla tassa di pellegrinaggio, venne, a dir vero, istituito per compiacere quei signori vescovi. Ma l'implacabile livore di quei parrucconi, goditori di prebende e sedicenti reverendissimi, per tali fatti ed il modo in tutto medioevale, ma ai nostri giorni villano e plebeo, in cui essi si esprimono intorno alla primitiva religione del nostro genere, e tra il resto anche il furore da cui furono presi allorchè Lord Ellenborough nell'anno 1845 riportò in trionfo nel Bengala e restituì ai bramani la porta della pagoda di Sumenaut distrutta nell'anno 1022 dall'esecrabile Mahmud il Gaznevide — tutto ciò, io dico, lascia supporre che essi non ignorino l'influenza segreta e profonda del bramanesimo sulla maggior parte degli Europei che soggiornano lungo tempo nelle Indie, che li rende indifferenti ai pregiudizi religiosi e sociali dell'Europa. " Essi cadono tutti come altrettante scaglie dopo che si è vissuto solamente due anni nell'Indie „, mi diceva una volta uno di essi. Anche un francese, quell'amabile e cortese signore che circa dieci anni fa accompagnava le devadassi (*vulgo* baiadere) in Europa, esclamò, allorchè io mi feci a parlargli della religione di quel paese: *Monsieur, c'est la vraie religion!* — Come è invece supremamente ridicolo, sia detto qui di passaggio, il sorriso di tranquilla *suffisance* con cui alcuni servili filosofastri tedeschi ed altresì vari orientalisti superficiali guardano dalle altezze del loro giudaismo razionalista il bramanesimo ed il buddismo! Davvero che a tali signorini io vorrei proporre di scritturarli per la compagnia delle scimmiesulla fiera di Francoforte; purchè i discendenti di Hanuman volessero tollerarli in mezzo a loro.

Io penso che, quando l'imperatore della China od il re del Siam ed altri monarchi asiatici accordano alle potenze europee il permesso di inviare dei missionari nei loro paesi, sarebbero pienamente autorizzati ad esigere che ciò avvenisse unicamente alla condizione di poter essi pure inviare nei corrispondenti paesi europei altrettanti preti buddisti con eguali diritti; per tale bisogna essi dovrebbero naturalmente scegliere uomini in precedenza ben istruiti nelle lingue europee. A noi si offrirebbe allora lo spettacolo di una interessante gara e potremmo vedere quale dei due contribuenti riuscirebbe meglio.

La stessa mitologia indiana, così fantastica, anzi, talvolta barocca, la quale costituisce ancora ai nostri giorni, come secoli fa,

la religione del popolo, non è, a ben considerarla, che la traduzione sensibile della dottrina delle Upanisadi travestita per mezzo di personificazioni mitiche per riguardo all'intelligenza del popolo; dottrine che ogni indiano può in questa traduzione presentire o sentire o divinare o chiaramente intuire, secondo la misura delle sue forze e della sua cultura — mentre il rozzo e gretto reverendo inglese nella sua monomania lo schernisce e lo denigra — siccome idolatria: egli solo, a parer suo, è sul retto sentiero. Invece l'intenzione del Budda Schakya Muni si fu appunto di spogliare il nocciolo dalla sua scorza, di liberare l'alta dottrina da ogni simbolo sensibile e da ogni personificazione e rendere accessibile anche al popolo il suo puro contenuto. Egli è meravigliosamente riuscito nel suo intento, onde la sua religione è la religione per eccellenza, quella che conta il maggior numero di credenti. Egli può dire con Sofocle:

— θεοῖς μὲν ἔαν ὁ μὴδὲν ὦν ὁμοῦ
κράτος κατακτησάιτ'· ἔγω δὲ καὶ διχα
κείνων πεποιθα τοῦτ' ἐπισπασεῖν κλέος. *Ajax*, 767-69.

Il fanatismo cristiano che vuol convertire tutto il mondo alla sua fede è senza scusa. — Sir James Brooke (Rajah di Borneo), il quale ha colonizzato una parte di Borneo e l'ha tenuta per qualche tempo sotto il suo dominio, tenne a Liverpool nel settembre 1858 dinanzi ad una riunione della società per la diffusione del vangelo un discorso nel quale disse: “ Presso i maomettani voi non avete fatto nessun progresso, e parimenti nessun progresso avete fatto presso gli indiani; ma siete ancora al punto a cui eravate il primo giorno che avete calcato il suolo dell'India „ (*Times*, 29 sett. 1858). — Per contro i messaggeri della fede cristiana si sono resi utili sotto un altro rapporto, avendoci alcuni di essi fornito eccellenti e complete notizie intorno al bramanesimo ed al buddismo, e traduzioni fedeli ed accurate dei libri sacri, quali non sarebbero state possibili da chi non vi avesse atteso con un certo amore. A questi nobili spiriti io dedico le seguenti rime:

Als Lehrer geht ihr hin:
Als Schuler kommet ihr wieder.
Won dem umschlei'rten Sinn
Fiel dort die Decke nieder.

(Voi andaste colà come maestri. — E ne ritornate come discepoli. — Dell'ascoso senso — là caddero per voi i veli).

Noi possiamo quindi sperare che un giorno anche l'Europa sarà purificata da ogni mitologia ebraica. È forse vicino il secolo in cui i popoli della stirpe giapetica, originari dell'Asia, fatti nuovamente maturi dopo il lungo traviare, ritorneranno alle sacre religioni della loro patria.

9. [§ 116].

Dopo il mio premiato scritto sulla libertà morale, per nessun uomo che rifletta potrà essere ancora dubbio, che questa non può trovarsi nella natura, ma soltanto fuori di essa. Essa è una realtà metafisica e costituisce un'impossibilità per il mondo fisico. Per conseguenza i nostri *singoli atti* non sono per nulla liberi; laddove il carattere individuale di ognuno va riguardato come un atto della sua libertà. Egli è ciò che è perchè una volta per tutte volle essere tale. La volontà per se stessa, anche in quanto manifestantesi nell'individuo e quindi siccome volere originario e fondamentale di questo, è indipendente da ogni conoscenza, perchè precede la medesima. Da questa essa riceve unicamente i motivi, secondo i quali successivamente svolge il suo essere e si rivela, ossia si rende visibile: ma in se stessa, essendo fuori del tempo, è immutabile fino a tanto che essa è. Quindi ogni individuo, essendo una volta per sempre quello che egli è, nelle circostanze date di ogni momento, le quali a loro volta si manifestano secondo una rigorosa necessità, non può assolutamente agire in modo diverso da quello in cui egli agisce. Perciò tutto il corso empirico della vita di un uomo è, in tutti i suoi grandi e piccoli processi, determinato in precedenza come il meccanismo di un orologio. Ciò ha in fondo origine dal fatto che il modo in cui l'accennato atto metafisico libero si presenta all'intelletto è un'intuizione che ha per forme il tempo e lo spazio, mediante i quali l'unità e l'indivisibilità di quell'atto appariscono come disperse in una serie di stati e di eventi che vengono alla luce nell'ordine voluto dal principio di ragione nelle sue quattro forme — il che vale a dire in una concatenazione necessaria. Ed il risultato è un risultato morale, e cioè questo che nel nostro agire noi conosciamo ciò che siamo, come nel nostro soffrire noi conosciamo ciò che meritiamo.

Da ciò consegue inoltre che l'individualità non dipende solamente dal *principium individuationis* e non è quindi intieramente

un puro fenomeno; ma che essa ha radice nella cosa in sè, nella volontà dell'individuo: giacchè il suo carattere stesso è individuale. Fin dove giungano poi queste radici è un'altra questione che io non intendo qui toccare.

Merita venir qui ricordato che già PLATONE rappresenta a suo modo l'individualità di ciascuno come il suo atto libero, in quanto, secondo lui, ognuno per via della metempsicosi nasce quale esso è in conseguenza del suo cuore e del suo carattere (*Phædr.*, p. 325 sg.; *De legib.*, X, p. 106, ed. Bip.). Dal loro canto anche i bramani esprimono miticamente l'immutabile fissità del carattere dicendo che al prodursi di ogni uomo Brama incide con segni particolari sul cranio di lui le sue future azioni ed i suoi dolori e traccia in essi il corso della sua vita. Tali segni sono, secondo essi, le creste formate dalle suture delle ossa craniche. Ciò che essi esprimono è una conseguenza della sua vita precedente e del suo precedente operato (vedi *Lettres édifiantes*, edizione del 1818, vol. VI, p. 149, e vol. VII, p. 135). Questa medesima opinione sembra pure essere a fondamento del dogma cristiano (anzi paulinico) della grazia.

Un'altra conseguenza di quanto venne sopra esposto, e che nella vita empirica si vede pienamente confermata, è che i veri meriti, così morali che intellettuali, hanno un'origine non puramente fisica o altrimenti empirica, ma metafisica, quindi sono dati *a priori* e non *a posteriori*, vale a dire che essi sono innati e non acquisiti e non hanno per conseguenza radice nel puro fenomeno, ma nella cosa in sè. Perciò ciascun individuo, in fondo, compie unicamente ciò che è già irrevocabilmente fissato nella sua natura, ossia nel suo essere innato. Le facoltà intellettuali abbisognano senza dubbio di essere coltivate, allo stesso modo che vari prodotti naturali per essere profittevoli ed utili hanno bisogno di subire una preparazione; ma come qui nessuna preparazione può sostituire il materiale originario, così neppur in quel primo caso. Questa è appunto la ragione per cui tutte le proprietà, sia morali, sia intellettuali, puramente acquisite, contratte, ottenute per una coercizione, e quindi *a posteriori*, sono propriamente spurie, vana apparenza priva di contenuto. E come questo principio risulta da una retta deduzione metafisica, così esso è anche la conclusione cui conduce una visione profonda dei fatti. Già ne è una prova la grande importanza che tutti attribuiscono alla fisionomia ed all'esteriore, quindi a ciò che è innato, di qualsiasi uomo notevole, onde il desiderio che tutti

hanno di vederlo. Certo le nature superficiali e volgari avranno i loro buoni motivi per essere di opinione contraria, onde potersi consolare delle loro deficienze nel pensiero che è possibile ancora rimediarvi. — Questo mondo non è così puramente un campo di battaglia le cui vittorie e sconfitte debbano attendere il loro guiderdone dal futuro; ma è esso medesimo il giudizio finale, recando ognuno con sè la ricompensa o l'ignominia a seconda dei suoi meriti; — come non altrimenti spiegano il bramanesimo ed il buddismo per mezzo della metempsicosi.

10. [§ 117].

Si è domandato che cosa farebbero due uomini che cresciuti separatamente allo stato selvaggio e nella più grande solitudine si incontrassero per la prima volta: HOBBS, PUFENDORF, ROUSSEAU vi hanno diversamente risposto. Pufendorf crede che essi si incontrerebbero amichevolmente; Hobbes, al contrario, ostilmente; Rousseau opina che essi si passerebbero vicino in silenzio. Tutti e tre hanno insieme ragione e torto: appunto qui l'incommensurabile differenza dell'innata disposizione morale degli individui apparirebbe in così chiara luce, che potrebbe in pari tempo aversi qui la misura e il criterio per giudicare dei medesimi. Poichè vi sono uomini nei quali la vista dell'uomo suscita un senso di ostilità, subito sorgendo nel loro intimo il pensiero: " Non io! „. — Altri vi sono ai quali quella vista ispira un senso di cordiale simpatia; in questi dice il loro intimo: " Un'altra volta io! „. — Tra questi due estremi esistono innumerevoli gradazioni di sentimento. — Ma la radicale differenza che su questo punto esiste in noi è un gran problema, anzi un mistero. Riguardo a questa apriorità del carattere morale, fornisce materia a molteplici considerazioni il libro del danese Bastholm: *Historische Nachrichten zur Kenntniss des Menschen im rohen Zustande*. L'autore stesso osserva che la coltura intellettuale e la bontà morale delle nazioni appaiono completamente indipendenti l'una dall'altra, esistendo spesso l'una senza l'altra. Di ciò noi troviamo la spiegazione nel fatto che la bontà morale per nulla scaturisce dalla riflessione, il cui perfezionamento dipende dalla coltura dello spirito; ma scaturisce dalla volontà stessa, la cui conformazione è innata e che non è per se stessa suscettibile di miglioramento per mezzo della educazione

Bastholm ci rappresenta la maggior parte delle nazioni come viziose e cattive: egli ci attesta al contrario l'innata bontà di carattere di alcuni popoli selvaggi: così degli Orotchisi, degli indigeni dell'isola di Sawu, dei Tungusi e degli isolani Pelew. Egli tenta di spiegare perchè alcuni popoli si distinguono per la loro bontà mentre altri intorno ad essi sono decisamente cattivi. Ciò si può a parer mio spiegare ricordando che le proprietà morali si ereditano dal padre ed assumendo che tali popolazioni isolate abbiano avuto origine da una sola famiglia e quindi da un solo capostipite di segnalata bontà, mantenendosi in appresso pure da ogni mescolanza. Gli inglesi hanno pur ricordato ai nord-americani in occasione di spiacevoli incidenti, come il ripudio dei debiti nazionali, le piraterie, ecc., che essi derivano da una colonia inglese di malfattori; — sebbene ciò possa soltanto applicarsi ad una minima parte di essi.

11. [§ 118].

È meraviglioso come l'individualità di ogni uomo (ossia un determinato carattere con un determinato intelletto), simile ad una materia colorante diffusa, determina in modo preciso tutte le azioni e tutti i pensieri del medesimo fino ai più insignificanti; in conseguenza di che tutto il corso della vita di un individuo, vale a dire la sua storia esteriore ed interiore, si svolge in modo radicalmente diverso da quello di un altro. Alla stessa guisa che un botanico riconosce da una sola foglia l'intera pianta, ed alla stessa guisa che CUVIER costruiva da un osso tutto l'animale, così da un atto caratteristico di un uomo si può giungere alla vera conoscenza del suo carattere, quindi si può in certo qual modo ricostruire l'uomo stesso; e ciò già quando quest'atto non si riferisca che ad una piccolezza; anzi, spesso assai meglio in questo caso, perchè nelle cose importanti gli uomini stanno in guardia mentre nelle piccolezze seguono senz'altro la loro natura. Appunto per ciò si dimostra così giusto il detto di Seneca: *argumenta morum ex minimis quoque licet capere* (ep. 52). Se in queste circostanze insignificanti un individuo mostra con una condotta assolutamente indicata ed egoistica di non nutrire sentimenti di giustizia, a lui non si dovrà, senza convenienti precauzioni, affidare pur un centesimo. Poichè chi crederà che colui il quale in tutte le altre circostanze non riguardanti la proprietà si mostra quotidianamente ingiusto,

che colui il cui egoismo senza limiti traspare in tutti i piccoli atti della vita comune non sottoposti a calcolo, come una camicia non pulita dai fori di un vestito lacero, non si ispirerà, quando si tratti del mio e del tuo, ad altro sentimento fuorchè a quello della giustizia e si comporterà onestamente? Chi non ha riguardi nelle cose piccole, non avrà scrupoli nelle grandi. — Colui che non pon mente alle piccole manifestazioni del carattere dovrà incolpare se stesso se dovrà poi conoscere a suo danno il carattere altrui dalle sue estrinsecazioni maggiori. Per lo stesso principio si dovrà, anche solo a proposito di piccolezze, romperla con i cosiddetti buoni amici quando mostrino di avere un carattere cattivo o malvagio o volgare, onde prevenire attentati maggiori, per i quali non manca che l'occasione. E ciò pur vale pei servi. Si abbia sempre presente il motto: "meglio soli che fra traditori".

In realtà il fondamento e la propedeutica di ogni conoscenza dell'uomo sta nella convinzione che nel complesso e nell'essenziale l'agire umano non è guidato dalla ragione e dai principi di questa: quindi nessuno può divenire questo o quello col desiderare, sia pure ardentemente, di esserlo; il suo operato scaturisce dal suo carattere innato ed immutabile ed è appresso determinato nei particolari dai motivi, risultando così come un prodotto necessario da questi due fattori. Conformemente a ciò, si può rappresentare intuitivamente l'agire dell'uomo come il corso di un pianeta che è il risultato della forza tangenziale ad esso inerente e della forza centripeta emanante dal suo sole; nel qual caso la prima forza rappresenta il carattere, la seconda l'influenza dei motivi. Questo è anzi quasi più di un semplice paragone, in quanto la forza tangenziale che dà propriamente origine al movimento, venendo limitata dalla gravitazione, è dal punto di vista metafisico la volontà stessa obbiettivata in questo corpo.

Ora chi ha compreso questo vedrà eziandio che per ciò che riguarda la nostra azione futura noi non possiamo propriamente fare altro che delle semplici congetture; sebbene spesso noi riteniamo queste ultime per altrettante risoluzioni. Quando, per es., un uomo in seguito ad un accordo si obbliga lealmente e spesso di buon grado, ad agire, in occasione di circostanze ancora lontane, in un modo piuttostochè in un altro, ciò non costituisce ancora la certezza che quest'uomo adempirà a tale obbligo; e se ciò fosse, vorrebbe dire che egli è di tal natura che la promessa fatta sarebbe

per se stessa sempre e dappertutto un motivo sufficiente, operando essa su di lui, in virtù del pensiero dell'onore, come una coercizione esteriore. Ma d'altra parte si può con piena certezza determinare in precedenza ciò che al presentarsi di quelle circostanze egli farà, già dalla precisa e giusta conoscenza del suo carattere e delle circostanze esterne sotto la cui influenza egli in seguito perverrà. Ciò sarà anche più facile a prevedersi quando già altra volta si sia veduto quest'uomo in eguale posizione; poichè la seconda volta egli immancabilmente ripeterà ciò che ha fatto la prima, sempre che già fin d'allora abbia avuto una precisa e perfetta conoscenza delle circostanze; giacchè, come io ho spesso notato, *causa finalis non movet secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum* (SUAREZ, *Disp. metaph.*, disp. XXIII, sect. 7 et 8). Ciò che egli la prima volta non conobbe e non comprese non poteva allora influire sulla sua volontà; appunto come un processo elettrico si arresta quando un corpo isolante ostacola l'azione del filo conduttore. — L'immutabilità del carattere e la risultante necessità degli atti si dimostra con tutta la possibile chiarezza quando alcuno in una qualche circostanza non si è comportato come avrebbe dovuto per deficienza di risolutezza o di fermezza o di coraggio o di qualche altra qualità richiesta dalla necessità del momento. In seguito egli riconosce il suo errore, sinceramente lo deplora e pensa: " Se io mi trovassi un'altra volta in tale circostanza, vorrei comportarmi diversamente! ". Il caso si ripete, ed egli agisce di nuovo in tutto precisamente come la prima volta — non certo senza sua grande meraviglia (1).

La verità di cui qui è parola ha la sua migliore e continua illustrazione nei drammi di Shakespeare. Chè egli era perfettamente penetrato di questa verità e la sua saggezza intuitiva si esprime *in concreto* ad ogni pagina. Io voglio riferire qui, come esempio, un caso in cui questo autore pone ciò in rilievo con particolare evidenza, quantunque senza alcuna intenzionalità ed affettazione; giacchè da vero artista egli non parte mai dai concetti, ma è unicamente animato dal desiderio di uniformarsi alla verità psicologica quale egli immediatamente ed intuitivamente la concepisce, senza curarsi se da pochi verrà rettamente interpretato ed inteso

(1) Cfr. *Welt als Wille u. Worstell.* II, p. 226 ss.; 3, Aufl. II, 251 ss.

e senza menomamente presentire che un giorno in Germania dei pedanti volgari e superficiali disserteranno prolissamente che egli ha scritto i suoi drammi per illustrare dei volgari luoghi comuni. Io intendo parlare qui del carattere del conte Northumberland; che noi vediamo svolgersi attraverso a tre tragedie senza che egli vi appaia propriamente come protagonista, ed anzi non comparisca che in poche scene ripartite in quindici atti; onde chi non legge con grande attenzione può facilmente perdere di vista quel carattere ivi descritto a sì lunghi intervalli e la sua identità morale; per quanto ben non l'abbia perduto di vista l'autore. Questi presta a tale personaggio un contegno nobile e cavalleresco, gli fa parlare un linguaggio conveniente, anzi talora gli mette in bocca frasi molto belle ed elevate; essendo egli ben alieno dal fare come Schiller che volentieri dipinge nero il diavolo e fa risuonare la propria approvazione o disapprovazione morale dei caratteri da lui descritti attraverso alle loro stesse parole. Ma in Shakespeare (e così anche in Goethe) ognuno, fosse pur anche il diavolo, ha, mentre è presente e mentre parla, ragione. Si confronti a questo riguardo il duca d'Alba in Goethe ed in Schiller. — Noi facciamo dunque la conoscenza del conte Northumberland già nel *Riccardo II*, dove egli è il primo a tramare una congiura contro il re in favore di Bolingbroke, più tardi Enrico IV, che egli già adula personalmente (atto 2°, sc. 3ª). Nell'atto seguente vien rimproverato perchè parlando del re lo ha chiamato semplicemente Riccardo; egli assicura tuttavia di aver fatto ciò unicamente per amore di brevità. Poco dopo i suoi perfidi discorsi inducono il re a capitolare. Nell'atto successivo, durante l'abdicazione del re, egli tratta quest'ultimo con tale asprezza e disdegno che l'infelice monarca spodestato perde ancora una volta la pazienza ed esclama: " Demonio! tu mi tormenti prima ancora che io sia nell'inferno „. Alla fine ragguaglia il nuovo re di aver inviato a Londra le teste dei decapitati partigiani del precedente sovrano. — Nella tragedia seguente, intitolata *Enrico IV*, ordisce eguale congiura contro il suo nuovo signore. Nel quarto atto noi vediamo i ribelli riuniti prepararsi alla battaglia campale che deve avvenir il mattino seguente ed attendere impazientemente il duca che deve giungere con il suo esercito. Finalmente giunge una lettera di lui: egli annunzia di essere ammalato e di non poter affidare ad altri la sua armata, e li esorta tuttavia a proseguire arditamente ed a combattere valorosamente.

Essi seguono il consiglio: ma resi notevolmente più deboli per il suo mancato appoggio vengono completamente sconfitti, perdendo, come prigionieri, la maggior parte dei loro capi e lasciando sul campo lo stesso figlio del duca, il valoroso Hotspur, caduto per mano del principe ereditario. — Nella seconda parte dell'*Enrico IV* noi ritroviamo ancora questo personaggio acceso dall'ira più selvaggia per la morte di questo figlio e smaniar vendetta. Egli riaccende la ribellione: i capi di essa si raccolgono nuovamente. E come questi nel quarto atto debbono attaccar la battaglia decisiva e solo più attendono che egli li raggiunga, giunge una lettera: egli non ha potuto radunare un esercito sufficiente, quindi per il momento cerca sicurezza in Scozia; augura nondimeno di tutto cuore il miglior successo alla loro valorosa impresa. Dopo di che i congiurati si arrendono al re mediante una convenzione, che non essendo stata mantenuta, è seguita dalla loro rovina.

Non solo quindi il carattere non è il risultato di una scelta ragionevole e riflessa, ma anche nell'agire l'intelletto non fa altro che presentare i motivi alla volontà: e deve poscia star a vedere, come un semplice spettatore o testimone, in qual modo dall'azione dei motivi sul carattere si foggi il corso della vita, i cui processi, ben considerando, si succedono tutti con la stessa necessità dei movimenti di un orologio; al qual proposito veda il lettore la mia premiata memoria sulla *Libertà del volere*. In essa io ho ricondotto al suo vero significato ed alle sue origini l'illusione che, con tutto ciò, si produce di una completa libertà del volere in ogni singola azione e datone così la causa efficiente; a cui io voglio ancora aggiungere qui la causa finale nella seguente spiegazione teleologica di questa illusione naturale. La libertà e l'originarietà che in realtà appartengono solo al carattere intelligibile dell'uomo, il quale riflettendosi nell'intelletto si dispiega in ciò che appare come il corso della vita, sembrano per effetto di essa inerire ad ogni singola azione, e così per la coscienza empirica si rinnova in ogni singola azione apparentemente sempre l'atto originario della posizione del carattere; onde il corso della nostra vita riceve una continua correzione morale e tutti i lati cattivi del nostro carattere ci sono resi opportunamente sensibili. Ossia ogni azione è commentata dalla coscienza con le parole: " Tu potevi anche agire altrimenti „ — sebbene il vero senso di queste parole sia: " Tu potevi anche essere un altro „. Ora, poichè per l'immutabilità del carattere, da

una parte, e per la rigorosa necessità dall'altra, con cui si presentano tutte le circostanze in cui l'individuo successivamente si trova, il corso della sua vita è dal principio alla fine determinato nel modo più preciso, e poichè nondimeno ogni vita si svolge in tutte le particolarità sia soggettive, sia oggettive, con un grado diverso di felicità, di nobiltà e di grandezza, si è condotti, quando non si voglia eliminare ogni idea di giustizia, all'ipotesi fermamente stabilita nel bramanesimo e nel buddismo, che cioè tanto le condizioni soggettive a noi ingenite quanto le condizioni oggettive sotto cui noi nasciamo siano la conseguenza morale di un'esistenza anteriore.

MACHIAVELLI, il quale sembra non essersi assolutamente occupato di speculazioni filosofiche, vien condotto dalla penetrante sagacia del suo intelletto veramente singolare alla seguente profonda sentenza, la quale presuppone una conoscenza intuitiva dell'assoluta necessità con cui, data l'esistenza di certi caratteri e di certi motivi, ne procedono gli atti. Con essa egli incomincia il prologo alla sua commedia *Clizia*: *Se nel mondo tornassino i medesimi uomini, come tornano i medesimi casi, non passerebbero mai cento anni, che noi non ci trovassimo un'altra volta insieme, a fare le medesime cose che hora* (1).

Il *fatum*, l'*ἐξαναγκη* degli antichi, non è precisamente altro che la certezza cosciente che tutto ciò che avviene è fermamente collegato dalla concatenazione causale e si manifesta quindi con rigorosa necessità, onde l'avvenire è immutabile e predeterminato nel modo più sicuro e preciso e nulla può in esso venir mutato come nulla può venir mutato nel passato. La sola prescienza del medesimo può venir riguardata nei miti fatalistici degli antichi come favolosa; — quando noi facciamo astrazione della possibilità della chiaroveggenza per via del magnetismo e della seconda vista. In luogo di voler abbattere con aride ciancie e sciocchi sofismi la verità fondamentale del fatalismo, si dovrebbe cercare invece di conoscerla e di comprenderla a fondo; poichè essa è una verità dimostrabile, che può fornirci un dato importante per l'intelligenza del grande mistero della nostra esistenza.

(1) A questa sentenza egli sembra tuttavia essere stato condotto da una reminiscenza di ciò che Agostino dice in *de Civitate Dei*, Lib. 12, c. 13.

La predestinazione ed il fatalismo non sono diversi per ciò che riguarda l'essenziale, ma soltanto per ciò, che il carattere e la determinazione esteriore dell'agire umano emanano in quella da un essere conoscente, in questo invece da un essere cieco. Entrambi concordano però nel risultato che accade ciò che deve accadere. — Il concetto della libertà morale è, al contrario, inseparabile da quello dell'originarietà. Poichè, che un essere sia l'opera di un altro essere, e pur tuttavia sia libero nel suo volere e nel suo agire, è cosa che può venir espressa a parole, ma non pensata. Colui che ha prodotto dal nulla quest'essere ne ha pur con ciò creata e fissata l'essenza, ossia il complesso delle sue proprietà. Non si può creare senza creare qualche cosa, vale a dire senza produrre un essere assolutamente determinato in ogni sua parte e proprietà. E da queste proprietà così fissate si svolge poi con rigorosa necessità l'insieme delle manifestazioni e degli atti del medesimo, in quanto questi altro non sono che le proprietà stesse poste in moto, le quali abbisognavano solo di un'occasione esterna per manifestarsi. Quale è l'uomo, tale è l'operato suo; quindi il merito e la colpa non riguardano i suoi singoli atti, ma la sua essenza, ciò che egli è. Eppertanto il teismo e la responsabilità morale dell'uomo sono reciprocamente inconciliabili, perchè la responsabilità ricade sempre sull'autore dell'essere, dove ha il suo centro di gravità. Invano si è cercato di gettare un ponte tra questi due principi inconciliabili, mediante il concetto della libertà morale dell'uomo: esso non regge. L'essere libero deve anche essere originario. Se la nostra volontà è libera, essa è anche l'essenza originaria; e viceversa. Il dogmatismo prekantiano che voleva separare questi due attributi, era perciò anche costretto ad assumere *due* libertà, ossia quella della causa prima per la cosmologia, e quella del volere umano per la morale e la teologia: la terza e la quarta delle antinomie kantiane riflettono appunto la libertà.

Nella mia filosofia invece l'esplicito riconoscimento della rigorosa necessità a cui tutti gli atti sono sottoposti, concorda perfettamente con la dottrina che la volontà è l'essenza anche degli esseri inanimati. Chè altrimenti la necessità evidente nei processi inanimati porrebbe questi in contrasto con i processi del volere, ove questi non fossero soggetti alla necessità in modo così rigoroso come tutti gli altri processi. D'altra parte, come io ho già

mostrato, per la medesima dottrina della necessità degli atti del volere noi dobbiamo assumere che l'esistenza e l'essenza dell'uomo siano pure l'opera della sua libertà, epperò della sua volontà, e così che questa sia alcunchè d'originario ed autonomo. Nell'opposta presupposizione, la responsabilità, come venne mostrato, sparirebbe, ed il mondo, così quello morale come quello fisico, si ridurrebbe ad una pura macchina che lascierebbe la cura della propria conservazione al suo autore posto fuori di essa. — Per tal modo tutte le verità si riconnettono, si giovano, si completano; mentre l'errore ad ogni piè sospinto si urta ad un ostacolo.

12. [§ 119].

Già al § 20 della mia trattazione sul fondamento della morale io ho esaminato abbastanza a lungo di quale specie sia l'influenza che l'insegnamento morale può esercitare sul nostro agire e quali ne siano i limiti. Essenzialmente negli stessi termini si mantiene l'influenza dell'*esempio*, la quale è nondimeno più potente della dottrina; essa ben merita quindi di venir brevemente analizzata.

L'esempio agisce anzitutto o ostacolando o promuovendo. Si ha il primo caso quando determina l'uomo a tralasciare tal cosa che egli farebbe volentieri. Egli vede, cioè, che altri non la fa, onde arguisce in generale che essa non sia consigliata dalla prudenza e possa essere di pericolo alle persone, alla proprietà od all'onore; allora egli se ne astiene, esimendosi volentieri dall'indagare per proprio conto. Ovvero egli vede che ad altri mal incolse per aver fatto tal cosa: questo è l'esempio terrificante. L'esempio promovente agisce in due modi: o coll'indurre l'uomo a fare ciò che egli volentieri tralascierebbe di fare, nel qual caso l'uomo è determinato ad agire unicamente dal pensiero che l'omettere quella tal cosa può indurlo in qualche pericolo o nuocergli nell'opinione degli altri; — od anche coll'incoraggiarlo a fare ciò che egli fa volentieri, ma non fece prima perchè trattenuto dal timore di qualche pericolo o danno: questo è l'esempio seduttore. Finalmente, per l'esempio, l'uomo può ancora essere indotto a fare ciò che altrimenti non avrebbe mai immaginato di dovere o potere fare. Evidentemente in questo caso l'esempio agisce anzitutto sull'intelletto: l'azione sulla volontà è qui secondaria e, quando si manifesta, è resa possibile da un atto del giudizio proprio o dalla

fiducia ispirata da colui che dà l'esempio. — L'efficacissima azione dell'esempio dipende da ciò, che l'uomo ha ordinariamente troppo poco giudizio e spesso è anche troppo ignorante per esplorare da sè la propria via; perciò egli calca volentieri le orme degli altri. Quindi ognuno subirà tanto più facilmente l'influenza dell'esempio quanto più difetterà sotto quei due rapporti. Non è pertanto meraviglia che l'esempio degli altri sia la bussola della maggior parte degli uomini e tutta l'azione e tutta l'occupazione di questi ultimi si riduca così nelle grandi come nelle piccole cose all'imitazione: essi non fanno la menoma cosa secondo il proprio avviso (1). La causa ne è l'orrore che essi provano per ogni riflessione, la sfiducia che essi giustamente hanno nel proprio giudizio. Questa sorprendente tendenza all'imitazione testimonia anche della affinità dell'uomo con la scimmia. Ma il modo d'azione dell'esempio è determinato dal carattere di ciascun individuo: perciò il medesimo esempio può su alcuni influire come incitamento, su altri come ritegno. Ci offrono occasione ad osservare questo certe male usanze che compaiono la prima volta nella società e poi si propagano poco per volta. All'apparire di esse taluno pensa: "Come è possibile ciò? quanto egoismo, quanta indiscrezione! io mi guarderò bene dall'agire in tal modo". Venti altri diranno: "Bene! colui fa quello, potrò farlo anch'io".

Nel riguardo morale l'esempio può senza dubbio, al par della dottrina, favorire un miglioramento civile o legale, mai, mai però un miglioramento interiore, che è quello propriamente morale. Chè esso agisce sempre solo come un motivo personale, per conseguenza sotto la presupposizione della suscettibilità per tale specie di motivi. Ma appunto la maggior suscettibilità del carattere per questa o per quella specie di motivi è il fattore decisivo per la vera e propria moralità, la quale pertanto non può essere che innata. L'esempio agisce in generale come eccitante, favorisce cioè il manifestarsi delle buone o delle cattive proprietà del carattere: ma esso nulla crea: epperò anche qui vale il detto di Seneca: *velle non discitur*. Io so benissimo che il carattere innato di tutte le vere qualità morali, siano esse buone o cattive, meglio

(1) L'imitazione e l'abitudine sono i moventi della maggior parte dell'agire umano.

si accorda col bramanesimo e col buddismo, secondo i quali "l'uomo è da un'esistenza all'altra seguito dalle sue buone e cattive azioni come dalla propria ombra", che non col giudaismo, secondo il quale l'uomo viene al mondo simile, moralmente, ad una *tabula rasa* per decidere, in virtù d'un inconcepibile *liberum arbitrium indifferentiae* e così d'una decisione della ragione, se egli debba essere angelo o demonio o quale altro essere intermedio si voglia; — ma io non voglio ora tenerne conto, perchè l'unica mia bandiera è la verità. Io non sono un professore di filosofia e non ho quindi la missione di consolidare prima di tutto i dogmi fondamentali del giudaismo, anche quando dovessero sbarrar la via ad ogni vera conoscenza filosofica. Il *liberum arbitrium indifferentiae* è, col nome di "libertà morale", un graziosissimo giocattolo per i professori di filosofia, di cui non vanno privati questi egregi uomini — così geniali, così coscienziosi, così leali.

II.

1. [*Neue Paralipomena*, § 212].

I filosofi dell'antichità hanno riunito in un solo concetto molte cose eterogenee: numerosi esempi ce ne offrono i dialoghi platonici. La più grande confusione di tale specie è quella della politica coll'etica. Lo stato ed il regno di Dio, ossia la legge morale, sono così eterogenei, che il primo non è che la parodia del secondo, un riso amaro per l'assenza di questo, una stampella in luogo di una gamba, un automa invece di un uomo.

2. [§ 213].

Il principio dell'onore si riconnette con la libertà umana: esso è per così dire un abuso di questa libertà. E cioè invece di valersi di questa per l'adempimento della legge morale, l'uomo si vale della sua capacità di reprimere volontariamente il dolore fisico, di dominare ogni impressione del presente per affermare la tenacia della propria volontà individuale, qualunque ne sia l'oggetto. Poichè egli mostra con ciò di non conoscere, come l'animale, unicamente il benessere fisico e ciò che a questo si conviene, si è potuto così scambiare spesso il principio dell'onore per la virtù o considerarlo

come affine; ed a torto: perchè sebbene esso sia qualche cosa che distingue l'uomo dall'animale, non è tuttavia in sè nulla che lo elevi al disopra di essi: considerato come fine, esso, come tutto ciò che scaturisce dall'egoismo, non è che illusione e tenebre; usato come mezzo o fortuitamente, può condurre ad operare il bene, però anche questo rimane nel regno della vanità; ma quell'abuso della libertà, è un' arma che vince il mondo sensibile e per cui appunto l'uomo è infinitamente più temibile dell'animale giacchè questo non fa che quello che è richiesto dall'impulso momentaneo, l'uomo agisce invece secondo concetti che possono esigere un annientamento universale (1). Due esempi caratteristici del principio dell'onore si hanno in Shakespeare, *K. Henry VI*, parte II, atto IV, sc. 1^a. Un corsaro vuol uccidere il suo prigioniero e non gli permette di riscattarsi come gli altri corsari fanno coi loro prigionieri, e ciò perchè nel catturarlo egli ha perduto un occhio e crederebbe macchiato il proprio onore e l'onore dei suoi padri quando vendesse come un mercante la propria vendetta. — A sua volta il prigioniero, il duca di Suffolk, vorrebbe piuttosto che il suo capo pendesse da un albero che non scoprirselo dinanzi ad un uomo così abietto qual è un corsaro, nell'atto di avvicinarsi a lui per supplicarlo.

3. [§ 214].

Come l'onore civile, vale a dire l'opinione che noi meritiamo la fiducia altrui, è il palladio di coloro che intendono percorrere il mondo sulla via dell'onesto guadagno, così l'onore cavalleresco, vale a dire l'opinione che noi siamo a temere, è il palladio di coloro che intendono percorrere la vita sulla via della violenza: quindi esso è sorto tra i ladroni e i cavalieri del medio evo.

(1) L'avvicinamento dell'onore alla virtù è ancora favorito da ciò che colui il quale possiede la forza di far valere la propria volontà dà prova di essere in grado di far ciò anche quando questa volontà fosse virtuosa. Più di tutto vi ha invero contribuito il fatto che quelle fra le nostre azioni che noi dobbiamo disprezzare hanno anche il disprezzo degli altri, onde taluno che non arretrerebbe dinanzi al disprezzo di sè esita dinanzi a quello degli altri. Ma se noi abbiamo la scelta fra la nostra approvazione ed il biasimo del mondo, come le complicazioni e gli errori dei casi umani rendono possibile, dove va il nostro principio dell'onore?

4. [§ 215].

L'agire istintivo è un agire, in cui il concetto del fine non precede, come in ogni altro agire, ma viene solo in seguito. L'istinto è quindi la regola, data *a priori*, di un agire il cui fine può non essere noto, poichè per pervenirvi non è necessario averne il concetto. Per contro l'agire razionale, intelligente, avviene secondo una regola che l'intelletto ha scoperto in vista di un dato fine; perciò essa può essere erronea, mentre l'istinto non può mai essere fallace (1).

Vi sono quindi tre specie di dati *a priori*:

1. La ragione teoretica, ossia le condizioni della possibilità di ogni esperienza.

2. L'istinto, regola per il conseguimento di un fine ignoto, favorevole alla mia esistenza materiale.

3. La legge morale, regola per un agire senza fine.

1. L'agire ragionevole od intelligente avviene secondo una regola tracciata conforme ad un dato fine;

2. l'agire istintivo secondo una regola senza concetto di fine;

3. l'agire morale secondo una regola senza fine.

Ora, siccome la ragione teoretica è il compendio delle regole conformi alle quali deve avvenire tutto il mio conoscere, ossia si manifesta la realtà fenomenica, così l'istinto è il compendio delle regole conformi alle quali deve avvenire tutto il mio agire, quando non sopravvenga alcun turbamento. Mi sembra quindi che l'appellativo di ragione pratica sia per l'istinto il più adeguato: poichè, come la ragione teorica, esso determina ciò che è richiesto da ogni esperienza (*das Muss für alle Erfahrung*).

Per contro, la cosiddetta legge morale non è che la visione unilaterale, dal punto di vista dell'istinto, della coscienza migliore, la quale è posta al di là di ogni esperienza, quindi di ogni ragione

(1) Cfr. sull'apriorità dell'istinto, PLATONE, *Filebo*, p. 257. A Platone esso appare come il ricordo di un qualche cosa che non si è ancora mai sentito. Così è per lui, nel *Fedone* ed altrove, ogni imparare un ricordo: egli non ha altra parola per esprimere ciò che è dato *a priori* antecedentemente ad ogni esperienza.

sia teorica, sia pratica (istinto) e non ha nulla che vedere con essa se non in quanto, essendo misteriosamente associata con essa in un unico individuo, viene con essa in urto, onde sorge per l'individuo la scelta o di essere ragione o di essere la coscienza migliore. Se egli vuol essere ragione, come ragione teoretica sarà un filisteo, come ragion pratica un cattivo soggetto. Se egli vuol essere "coscienza migliore", noi non possiamo nulla dire di lui positivamente; poichè tutto ciò che noi potremmo dire sta nel campo della ragione; noi possiamo quindi solamente dire ciò che in questo si passa, per il che non possiamo che esprimerci negativamente circa la coscienza migliore. — La ragione è quindi soggetta allora ad un perturbamento: come ragione teorica noi la vediamo sostituita dal genio, come ragione pratica noi la vediamo sostituita dalla virtù. La coscienza migliore non è nè pratica, nè teoretica: chè queste sono solamente le suddivisioni della ragione (1). Se l'individuo è ancora al punto della scelta, la coscienza migliore gli appare dal lato in cui essa ha sostituito la ragion pratica (*vulgo* istinto), come legge, come dovere: dico gli appare, il che vuol dire che essa assume questa forma nella ragione teorica che ogni cosa riduce ad oggetti e concetti. Ma in quanto la coscienza migliore vuol sostituire la ragione teoretica essa non le appare affatto, appunto perchè non si tosto essa qui si manifesta, la ragione teoretica rimane soggiogata e più non serve che a quella. Perciò il genio non sa rendere conto delle sue medesime opere.

5. [§ 216].

Nella moralità del nostro agire non deve aver valore il principio giuridico: *audienda ed altera pars*: ossia il senso e l'egoismo non debbono venir uditi. Ma non sì tosto la volontà pura ha parlato si dica: *nec audienda altera pars*.

6. [§ 217].

La mancanza negli animali di libertà morale non deriva probabilmente dal non trovarsi in essi traccia della coscienza migliore,

(1) Nelle *Göttliche Dingen* del JACOBI, p. 18, si trova una mescolanza della coscienza migliore con l'istinto mediante un sincretismo di cui solo lo spirito così antifilosofico del Jacobi è capace.

che è in noi e la cui manifestazione costituisce la moralità, nè dal non trovarsi in essi nulla di analogo: poichè allora l'animale, la cui realtà fenomenica è per molti rispetti così simile alla nostra, che noi riguardiamo l'uomo come una specie animale, dovrebbe avere un fondamento reale affatto diverso dal nostro ed essere essenzialmente, intimamente, profondamente altro da noi. Evidentemente sta ancora contro di ciò il carattere assolutamente maligno ed in sè perverso di alcuni animali (coccodrillo, jena, scorpione, serpenti) ed il carattere mite, sereno ed amichevole di alcuni altri (p. es. del cane). Anche qui come presso gli uomini a fondamento del carattere apparente vi è qualche cosa che è fuori del tempo. " Poichè in ogni animale vi è una forza che è infrangibile, che lo *spiritus mundi* attira a sè per inviare al giudizio finale „ (JAKOB BÖHME, lettera 56^a). Gli animali non possono tuttavia dirsi liberi e questo deriva dalla mancanza in essi di una facoltà molto inferiore alla coscienza migliore suprema, della ragione: la ragione è la facoltà di abbracciare il tutto — di stringere in un concetto la totalità: Kant ha mostrato come essa si manifesti nel campo teoretico: nel campo pratico essa agisce ad uno stesso modo: essa ci rende capaci di considerare sempre nella loro connessione tutta la nostra vita, il nostro agire, il nostro pensiero e di guardarli come dall'alto, e così di agire secondo norme: queste norme possono avere la loro origine nell'intelletto (regole di saggezza) o nella coscienza migliore (principi morali). Quando sorge in noi qualche brama o qualche passione, anche noi, come gli animali, siamo in quell'istante completamente invasi da quella brama, — siamo tutt'ira, tutto desiderio, tutto timore, — in questo istante la coscienza migliore non può farsi sentire, nè l'intelletto può riflettere sulle conseguenze: ma la ragione anche in questo istante ci fa apparire il nostro agire e la nostra vita come una catena ininterrotta, mette in rapporto le nostre decisioni anteriori od anche le future conseguenze del nostro agire con la passione presente che riempie tutta la nostra coscienza: essa ci mostra l'identità della nostra persona attraverso alle più disparate influenze e ci pone così in grado di agire secondo determinate norme. Questo non avviene negli animali; essi vengono interamente dominati dalla passione che li ha afferrati, la quale può trovare ostacolo soltanto in un'altra passione, per es. l'ira od il desiderio nel timore, quand'anche l'immagine intimidatrice non sia sensibile, ma sia semplicemente presente

all'oscura memoria ed alla fantasia dell'animale. — Perciò irragionevoli debbono venir detti quegli uomini che al par degli animali si lasciano determinare dalla passione dell'istante. — La ragione è però lungi dall'essere fonte di moralità, chè essa ci fa da principio soltanto capaci di essere dei ribaldi, ciò che non possono essere gli animali. Per la ragione noi possiamo, per esempio, abbracciare e nutrire cattivi propositi anche quando più non esiste l'eccitazione al male, come avviene nella vendetta; se anche nell'istante in cui vi è opportunità di mandare ad effetto tali propositi la coscienza migliore si manifesta come amore, *caritas*, in virtù della ragione essa viene repressa e noi operiamo secondo cattivi principii. Perciò dice Goethe:

Er hat Vernunft, doch braucht er sie allein,
Um thierischer als jedes Thier zu sein.

(Egli possiede la ragione, tuttavia l'usa solo
Per essere più bruto d'ogni bruto).

Poichè noi non soddisfacciamo solamente, come gli animali, il desiderio dell'istante, ma lo raffiniamo, lo eccitiamo per prepararci il piacere del soddisfacimento: e tutto per mezzo della ragione!

Con nostra meraviglia noi crediamo di vedere una traccia di ragione negli animali non quando consideriamo la bontà, l'amorevolezza di alcuni animali (che appunto perciò noi riconosciamo come qualche cosa di diverso dalla ragione), ma quando noi vediamo in essi un modo d'agire che non sembra essere determinato dall'impressione dell'istante, ma da una risoluzione abbracciata in precedenza ed in seguito conservata: così, per es., quando si narra di elefanti che hanno vendicato le offese dopo aver lungamente premeditato la vendetta: di leoni che hanno ricompensato un beneficio ricevuto dopo un certo periodo di tempo. — A conoscere che cosa sia la ragione, la verità di tali narrazioni è indifferente. Ma per sapere se negli animali esista una traccia di ragione queste sarebbero decisive.

Kant non solamente pone tutte le intenzioni morali come scaturite dalla ragione, ma pone anche la ragione come io la intendo, a condizione dell'agire morale, in quanto insegna che un'azione è virtuosa e meritevole solo quando avviene secondo massime, e non quando scaturisce da una risoluzione abbracciata

sotto l'impressione dell'istante. Anche in ciò egli ha torto come nel primo caso. Se dopo aver concepito l'idea della vendetta la coscienza migliore parla in me come amore ed umanità, ed io agisco secondo essa e non conformemente alla cattiva idea in antecedenza concepita, io agirò virtuosamente poichè il mio agire è una manifestazione della coscienza migliore. Anche si può immaginare un uomo virtuosissimo nel quale la coscienza migliore sia così viva che essa in lui parli in ogni tempo ed impedisca alle sue passioni di crescere sì da occupare lo spirito e così lo guidi sempre in modo immediato, non per il tramite della ragione con massime e principi morali. Onde con una debole ragione ed un debole intelletto (la cui vigoria per le cose essenziali dell'uomo è così poco importante come la vigoria del corpo) sono possibili un'alta moralità e bontà. Gesù dice: "Beati i poveri in spirito". E Jakob Böhme dice maestoso e sublime: "Colui che calmo si giace nella propria volontà come un fanciullo nel seno della madre e si lascia dirigere dal fondamento interiore in cui è l'origine dell'uomo, quegli è la creatura più nobile e più ricca della terra". Lettera 37^a.

Intorno al genio ed alla santità vedi foglio 12 delle note a KANT, p. 154 [SCHOPENHAUER, *Handschr. Nachlass*, III, p. 70 ss.].

7. [§ 218].

È giusto, ma duro, che durante tutta la nostra vita noi dobbiamo quotidianamente udir gridare tanti bambini per aver noi gridato un paio di anni.

8. [§ 219].

Gli uomini che, invece di tendere ad una vita virtuosa, tendono ad una vita lunga, felice e brillante, rassomigliano a quei pazzi attori che sempre desiderano parti lunghe, brillanti e vittoriose, perchè non vedono che non si tratta del che cosa e del quanto tempo, bensì del come essi rappresentano.

9. [§ 220].

Poichè l'uomo non si muta e durante tutta la sua vita conserva assolutamente immutato il proprio carattere morale e deve rap-

presentare la parte assuntasi senza menomamente deviare dal proprio carattere, per cui egli non può venir fatto migliore nè dall'esperienza, nè dalla filosofia, nè dalla religione, si domanda: A che serve la vita? a qual scopo si rappresenta questa farsa nella quale è irrevocabilmente e fermamente posto tutto ciò che è essenziale? — Ciò avviene affinchè l'uomo si riconosca, affinchè egli veda che cosa è, ciò che egli vuol essere, ciò che egli ha voluto, e quindi vuole ed è: questa conoscenza deve venire a lui dall'esterno. La vita è per l'uomo, ossia per la volontà, appunto ciò che i reagenti chimici sono per un corpo: soltanto per l'azione di questi esso rivela ciò che è, e solo in quanto esso si rivela esso è. La vita è l'apparire del carattere intelligibile: questo non si muta nella vita, ma fuori di essa e fuori del tempo in seguito all'autoconoscenza data per mezzo della vita. La vita non è che lo specchio nel quale si guarda non per riflettervi qualche cosa, ma per riconoscervi se medesimi, per vedere ciò che esso riflette. La vita è come un foglio di bozze nel quale appaiono gli errori commessi nel comporre. Il modo in cui essi appaiono, la dimensione delle lettere non sono affatto cose essenziali. Da ciò traspare tutta l'irrelevanza dei fenomeni esteriori della vita e l'irrelevanza della storia: poichè come è indifferente che un errore di stampa sia stampato con caratteri più o meno grandi, così è indifferente che un animo cattivo si rispecchi come conquistatore del mondo, o come volgare furfante o come odioso egoista. Nel primo caso tutti lo vedono, nel secondo forse è egli solo a vedersi; ma l'essenziale sta in ciò, che egli si veda.

10. [§ 221].

Se tu sei in preda dell'egoismo e completamente invaso da esso, sia sotto forma di gioia, di trionfo, di desiderio, di speranza, sia di furore, di dispetto, di collera, di timore, di sfiducia, di ardore d'ogni specie, tu sei negli artigli del demonio ed il come è affatto indifferente. — Ciò che è necessario è che tu ti affretti ad uscirne, ed il come è del pari affatto indifferente.

11. [§ 222].

Filosofo teoretico è colui che può ritrarre in concetti, quindi per la ragione, le rappresentazioni di ogni classe: appunto come il pit-

tore può ritrarre sulla tela, lo scultore nel marmo, il poeta in immagini per la fantasia (che egli tuttavia dà solamente in germe sotto forma di concetti da cui esse poi germogliano) ciò che essi hanno veduto.

Filosofo pratico è per contro colui che viceversa dirige le sue azioni secondo concetti: quindi allo stesso modo che quello trasporta la vita nei concetti, così questo trasporta i concetti nella vita: egli agisce quindi in modo assolutamente ragionevole, vale a dire, in modo conseguente e riflessivo, conforme ad un piano prestabilito, senza precipitazione o passione, nè mai è nel suo agire determinato dall'impressione del momento.

Ed è invero difficile, in mezzo alle rappresentazioni complete (oggetti reali) a cui appartiene anche il corpo, il quale non è altro che la volontà obbiettivata, l'immagine della volontà nel mondo corporeo, guidare appunto questo corpo non secondo quelle immagini, ma secondo una semplice rappresentazione di una rappresentazione, secondo un concetto freddo ed incolore, il quale sta a quelle come un'ombra dell'Orco alla vita: e nondimeno questa è l'unica via per la quale si possa evitare il pentimento.

Il filosofo teorico arricchisce la ragione, le dona: il filosofo pratico prende da essa e la fa servire a se stesso.

12. [§ 223].

La verità dell'esperienza non è (secondo KANT) che la verità di un'ipotesi: se fossero tolte le *suppositiones* (soggetto, oggetto, tempo, spazio, causalità) che stanno a fondamento di tutte le conclusioni dell'esperienza, in tutte queste conclusioni più non rimarrebbe una parola di vero. — Ciò vuol dire che l'esperienza è puro fenomeno e non conoscenza di cose in sè.

Ora, se nel nostro agire noi troviamo qualche cosa di cui siamo nell'intimo nostro profondamente soddisfatti, ma che noi non sappiamo come conciliare con l'esperienza, giacchè secondo le indicazioni di questa noi dovremmo appunto agire all'opposto, questo non deve indurci in errore, poichè allora noi attribuiremmo all'esperienza un'autorità incondizionata che essa non merita. Imperocchè tutto il suo insegnamento poggia su di una semplice supposizione. Questa è la tendenza dell'etica kantiana.

13. [§ 224].

L'innocenza è essenzialmente stupida. E ciò perchè il fine della nostra vita (io adopero questa espressione soltanto in senso figurato e potrei invece dire l'essenza della vita o del mondo) è che noi conosciamo la nostra malvagia volontà, che questa divenga per noi oggetto e che noi indi ci convertiamo nell'intimo dell'essere nostro. Il nostro corpo già è la volontà divenuta oggetto (di primo grado) e le azioni che per cagion sua noi compiamo ci mostrano la malvagità di questa volontà. Nello stato di innocenza, nel quale per mancanza di tentazioni il male non si produce, vi è nell'uomo l'apparecchio per vivere, ma ciò per cui l'apparecchio esiste è ancora assente. Tale forma vacua della vita, simile ad una scena vuota, è come tutta la cosiddetta realtà (mondo) una vana apparenza; e poichè può acquistare valore soltanto per mezzo dell'azione, dell'errore e della conoscenza, per mezzo delle convulsioni della volontà, ha per carattere la fatuità e la stoltezza. Un'età aurea dell'innocenza, un paese di cuccagna, è perciò qualche cosa di scipito e di stupido, esso non ha in sè niente di venerabile. Il primo malfattore, il primo omicida, Caino, che per il primo conobbe la colpa e per essa nel pentimento la virtù, e con questa il valore vero della vita, è una figura tragica più significativa, starei per dire più degna di venerazione di tutti i fannulloni innocenti.

14. [§ 225].

La considerazione della miseria altrui deve renderci superbi oppure umili? Su taluni essa agisce in un modo, su altri agisce nell'altro; e ciò è caratteristico.

15. [§ 226].

Io ho definito il carattere intelligibile un atto della volontà posto fuori del tempo, il cui svolgimento è la vita nel tempo, ossia il carattere empirico. Sotto l'aspetto pratico noi tutti possediamo tanto l'uno quanto l'altro: poichè essi costituiscono l'essere nostro. Il carattere influisce sulla nostra vita più di ciò che noi immaginiamo ed è in certo modo vero che ciascuno è l'artefice della propria felicità. Senza dubbio sembra a noi che la nostra sorte

venga a noi quasi completamente dall'esterno, che sia a noi imposta così come una melodia estranea al nostro orecchio. Ma anche un solo sguardo al passato della nostra vita già c'insegna che essa consta di semplici variazioni di uno stesso tema sempre accompagnate da una stessa nota fondamentale. Questo può riconoscere ognuno in se medesimo. Ma sotto l'aspetto teoretico vi è ancora un carattere intellettuale ben definito che non è posseduto da tutti: qui l'individualità così determinata è genialità, è concezione originale del mondo; questa presuppone già sempre quell'individualità assolutamente straordinaria che è l'essenza del genio. Questo carattere intellettuale è il tema del quale le opere dell'uomo geniale costituiscono altrettante variazioni. In una memoria scritta a Weimar io l'ho definito quel trucco (*Kniff*) speciale per mezzo di cui ogni genio crea tutte le sue opere, per quanto varie esse siano. Questo carattere intellettuale determina la fisionomia degli uomini geniali, fisionomia che io direi teoretica e dà ad essa un'impronta spiccata, specialmente negli occhi e nella fronte. Negli uomini ordinarii non si incontra che un debole analogo di questa fisionomia teoretica. Per contro tutti possiedono la fisionomia pratica, l'espressione della volontà, del carattere pratico, del temperamento morale: esso si rivela per lo più nella bocca.

16. [§ 227].

Se io dovessi scrivere della modestia, direi: Io conosco troppo il rispettabile pubblico, pel quale ho l'onore di scrivere, per ardire di esprimere la mia opinione intorno alla virtù della modestia. Per ciò che riguarda la mia persona, io acconsento volentieri ad essere modesto e ad applicarmi con la massima buona volontà a questa virtù. Ma ciò che io non concederò mai si è di aver preteso da alcuno la modestia, e respingo come calunnia ogni affermazione di tale pretesa per parte mia.

La miseria della folla costringe i pochi uomini di genio o di qualche merito a comportarsi come se ignorassero il proprio valore e per conseguenza l'altrui meschinità: poichè soltanto a questa condizione la folla può accondiscendere a tollerare il merito. Di questa necessità si è fatto una virtù che viene detta la modestia. Essa è un'ipocrisia, soltanto scusabile a cagione dell'altrui miseria che vuol essere risparmiata.

17. [§ 228].

Per ciò che riguarda la miseria umana vi sono due opposte disposizioni del nostro animo.

Nell'una la miseria umana ci è immediatamente presente nella propria persona, nella nostra propria volontà che vuole ardentemente e dappertutto s'infrange, ciò che costituisce appunto il dolore. Ne viene di conseguenza che essa vuole con sempre maggior violenza, come vediamo negli affetti e nelle passioni, e questo volere sempre più e più intenso non ha fine se non quando la volontà cambia rotta ed interviene la perfetta rassegnazione, ossia la liberazione. — Colui che si trova nella disposizione d'animo qui descritta riguarda l'altrui benessere con invidia e l'altrui dolore con indifferenza.

Nella disposizione d'animo opposta a questa, la miseria umana ci è data puramente come conoscenza, perciò in modo mediato. La considerazione del dolore altrui è qui predominante e distoglie la nostra attenzione dal dolore proprio. Noi vediamo il dolore umano nella persona degli altri, siamo penetrati dalla compassione, ed il risultato di questa disposizione d'animo è la benevolenza universale, l'amore del prossimo: ogni invidia sparisce ed in luogo di essa noi proviamo una gioia sincera quando qualche infelice ha una tregua nel suo soffrire e gode di una breve felicità.

Per riguardo alla malvagità ed alla corruzione umana vi sono parimente due opposte disposizioni d'animo.

Nell'una noi percepiamo mediatamente negli altri la malvagità. Allora sorgono in noi indignazione, odio e disprezzo dell'umanità.

Nell'altra noi percepiamo la malvagità immediatamente in noi stessi: allora ci sentiamo penetrati da umiltà, anzi da contrizione profonda.

Nel giudicare del valore morale dell'uomo è molto importante osservare quali di queste quattro disposizioni d'animo (ossia quale per ogni gruppo) siano in lui predominanti. Nei caratteri superiori predominerà la seconda del primo gruppo e la seconda del secondo gruppo.

18. [§ 229].

Un precetto assoluto (imperativo categorico) è una contraddizione: ogni precetto è condizionato. Ciò che è incondizionatamente necessario costituisce una necessità come le leggi di natura.

La legge morale è interamente condizionata. Vi sono un mondo ed una concezione della vita nei quali essa non ha nè valore nè significato. Questo mondo è propriamente il mondo reale nel quale viviamo come individui: poichè ogni tributo pagato alla moralità è una negazione di questo mondo e del nostro individuo. Tale concezione della vita è la concezione secondo il principio di ragione in opposizione all'intuizione delle idee.

19. [§ 230].

Quantunque per l'unità supertemporale del carattere intelligibile il carattere empirico non possa mutare, ma debba sempre rimanere il medesimo, tuttavia solamente nel tempo esso può spiegarsi e mostrare i suoi più diversi aspetti. Poichè esso è formato da due fattori: l'uno è la stessa volontà di vivere, il cieco impulso che è ciò che dicesi la violenza del temperamento; l'altro è la compressione che questa volontà subisce per via della conoscenza del mondo che non è poi in fondo se non la volontà stessa. Onde lo stesso uomo può da principio seguire l'impulso del suo desiderio fino a che non abbia veduto quanto ingannevole sia la vita, quanto fallaci i piaceri e non ne abbia conosciuto gli aspetti più terribili: così hanno origine gli anacoreti, i penitenti, le Maddalene. Tuttavia è da notarsi che questo mutamento è soltanto possibile per il passaggio da una vita di godimento ad una vita di rassegnazione e di volontaria rinunzia, e non per il passaggio da una vita realmente malvagia ad una vita virtuosa. Poichè l'anima più bella può, prima di aver conosciuto il lato tragico della vita, succhiarne avidamente le dolcezze, sempre conservandosi innocente: ma essa non potrà commettere una cattiva azione, ossia essere cagione di dolore agli altri col fine di procurare del piacere a sè; poichè essa ha dinanzi a sè chiaramente ciò che essa fa e, per quanto giovane ed inesperta, vede così strettamente il dolore altrui come il proprio godimento. Onde ogni cattiva azione è garanzia di altre innumerevoli, non appena le circostanze lo permettano.

20. [§ 231].

Il pensiero espresso dallo Swedenborg nella "*Vera christiana religio*", § 400, che l'uomo egoista vede cogli occhi del corpo gli

altri uomini come uomini, ma cogli occhi dello spirito non vede come uomini che sè ed i suoi, e gli altri non sono per lui che larve — è nel suo senso più profondo lo stesso pensiero espresso da Kant col precetto che “ non si debba mai considerare gli altri puramente come mezzo, ma come fine a se stessi „. — Ma come diversamente espresso! In Swedenborg (il cui procedere ed il cui pensiero mi sono del resto poco simpatici) esso è vivo, penetrante, intuitivo, immediato; in Kant invece indiretto, astratto, espresso per mezzo d'una conseguenza.

21. [§ 232].

Il cristianesimo dice: “ Ama il tuo prossimo come te stesso „. Ma io ho detto: Riconosci realmente e positivamente te stesso nel tuo prossimo ed anche in ciò che non ti è prossimo.

22. [§ 233].

Mai così a proposito si è fatto ricorso al pianto come quando Omero fa piangere Ulisse presso Alcinoò, il re dei Feaci, allora che, da tutti ignorato, egli ode cantare la storia dei propri dolori da un *δοῖδος*; poichè qui si rivela nel più alto grado la pietà verso se stessi.

Nel castello di Capodimonte questa scena è ritratta in un bel quadro del pittore veneziano Hayez.

23. [§ 234].

Se due motivi, A e B, reciprocamente opposti ed entrambi molto potenti, agiscono su di un uomo, ed a me sta molto a cuore che egli scelga A e più ancora che egli persista in questa sua scelta, giacchè in caso contrario egli mi tradirebbe o in altro modo mi nuocerebbe, io non debbo impedire che su di lui eserciti tutta la sua impressione il motivo B, nè debbo sempre tenergli presente il motivo A; poichè in tal caso io non potrei far niun conto sulla sua risoluzione; piuttosto io debbo tenergli vivamente e chiaramente presenti i due motivi insieme, così che entrambi possano agire su di lui con tutta la loro forza: la sua scelta è allora determinata dalla sua più intima natura ed è ferma per tutta l'eternità: di-

cendo: “ così io voglio „ — egli ha detto: “ così necessariamente io debbo „. Io ho ora conosciuto la sua volontà e posso sull'azione di questa edificare così saldamente come su una forza della natura: com'è certo che il fuoco brucia e che l'acqua inumidisce, così è certo che egli agirà secondo il motivo che per lui si è mostrato più forte. — Opinioni e conoscenza si possono acquistare e di nuovo perdere, si possono mutare, rendere migliori o peggiori: ma la volontà non si può mutare: onde l' “ io comprendo „, l' “ io conosco „, l' “ io vedo „ — sono incostanti ed incerti: — l' “ io voglio „ detto sotto l'influenza di un motivo di cui si ha giusta conoscenza è fermo come la natura stessa.

Ma nella “ giusta conoscenza „ sta la difficoltà: la conoscenza dei motivi può mutarsi, correggersi od alterarsi: d'altra parte le circostanze possono subire una modificazione.

24. [§ 235].

Nel Vaticano trovasi il busto di Biante con l'iscrizione:

οἱ πλείστοι ἀνθρώποι κακοί

Questo ben dev'essere stato il suo principio.

25. [§ 236].

È necessario esercitare una tolleranza ed un'indulgenza quasi illimitata. Quando ci impuntiamo a non voler perdonare ad un individuo le bassezze e le malvagità di cui gli si può far carico, rendiamo con ciò agli altri un onore ben immeritato.

Ma è ben facile comprendere quale profondità debba avere questa specie d'amicizia che riserbiamo a tutto il genere umano ed a cui non v'è quasi persona che non continui ad aver diritto, qualunque cosa possa aver commesso.

26. [§ 237].

Allo stesso modo che il più bel corpo umano racchiude nel suo interno lordure e vapori mefitici, così il carattere più nobile presenta qualche tratto cattivo, ed il genio più grande traccia di limitazione e di follia.

27. [§ 238].

1° Qualcuno mi osservò una volta che ogni uomo racchiude in sè qualche cosa di profondamente buono e di umano e nello stesso tempo qualche cosa di grandemente malvagio e di ostile; e che a seconda della passione da cui è agitato, si manifesta in lui l'uno piuttosto che l'altro. Ciò è verissimo.

2° La vista dell'altrui dolore desta non solamente in individui diversi, ma anche in uno stesso individuo talvolta una pietà infinita, tal'altra una certa soddisfazione che può giungere fino alla gioia maligna più crudele.

3° Io osservo in me stesso che talvolta guardo tutti gli esseri con un sentimento di pietà cordiale, altra volta con la più grande indifferenza, e, se ne è il caso, anche con odio, anzi con gioia perversa.

Tutto ciò dinota chiaramente che noi abbiamo due modi di conoscenza diversi, anzi in reciproca contraddizione: l'uno secondo il *principium individuationis* che ci mostra tutti gli esseri come completamente a noi estranei, come altrettanti non-io: in questo caso noi non possiamo provare per essi altro che indifferenza, invidia, odio, allegrezza pei loro mali.

L'altro modo di conoscenza è quello che potremmo dire secondo il *Tat-tvam-asi*; esso ci mostra tutti gli esseri come identici col nostro io: onde il loro aspetto suscita in noi pietà ed amore. L'uno separa gli individui per mezzo di un'impenetrabile barriera: l'altro abolisce ogni barriera e li confonde in un essere unico. — Alla vista di ogni essere l'uno ci fa sentire: "questo sono io", l'altro invece ci fa sentire: questo non sono io". Ma è notevole che noi alla vista dell'altrui dolore ben ci sentiamo identici con gli altri, onde si ha la pietà: non così invece alla vista dell'altrui felicità: questa suscita quasi sempre una certa invidia; e quando ciò non avvenga, come, per es., trattandosi della felicità dei nostri amici, la partecipazione è pur sempre debole e non paragonabile alla partecipazione all'altrui dolore: vedi Rousseau. Questo è forse perchè noi riconosciamo ogni felicità come soltanto apparente?, ovvero come di ostacolo alla vera salute? (1).

(1) [Più tardi:] No, ma perchè la vista di ogni godimento o possesso di cui noi siamo privi suscita invidia, ossia il desiderio di essere noi in possesso di quei piaceri o di quei beni invece di altri.

Dimostrabile e ragionevole è solo il primo modo di conoscenza: l'altro è posto ai confini del mondo e non ha altra garanzia all'infuori di sè: è quindi il punto più astratto e difficile della mia dottrina.

Perchè in un uomo predomina l'uno, in un altro predomina l'altro di questi modi di conoscenza, ma in nessuno l'uno di essi è esclusivamente ed assolutamente predominante? — perchè a seconda che la volontà è agitata da una passione piuttosto che da un'altra si manifesta l'un modo piuttosto che l'altro? — Questi sono problemi profondi.

Εγγυς γαρ νυκτος δε και ηματος εισι κελευθοι

28. [§ 239].

La grande differenza originaria dei caratteri empirici è un fatto. — Essa dipende in ultima analisi dal rapporto della volontà con la facoltà di conoscere nell'individuo. — Questo rapporto dipende dal grado del volere nel padre e dal grado del conoscere nella madre. L'incontro dei genitori è per lo più casuale. — Ciò avrebbe per risultato una rivoltante ingiustizia nell'essenza del mondo, se la differenza tra i genitori ed il figlio non fosse in fondo puramente fenomenica ed ogni casualità non fosse, in ultima analisi, necessaria.

29. [§ 240].

Se la volontà non si manifestasse che in un sol fatto, essa sarebbe una volontà libera. Senonchè essa si manifesta durante tutto il corso di una vita, vale a dire in una serie di fatti: ognuno di questi fatti è quindi determinato in quanto è parte di un tutto e non può avvenire in altro modo da quello in cui avviene. L'intera serie è invece la libera manifestazione di questa volontà individualizzata.

30. [§ 241].

Presso gli antichi l'amicizia costituiva uno dei principali capitoli della morale. Ma essa è una limitazione unilaterale: la limitazione ad un individuo di ciò che spetta a tutta l'umanità, del riconoscimento in essa della nostra essenza: tutt'al più è un compromesso fra questo e l'egoismo.

31. [§ 242].

Quando l'uomo si astiene da una cattiva azione a cui si sente inclinato, ne è cagione: 1° o il timore del castigo e della vendetta; 2° o la superstizione, il timore, cioè, del castigo in una vita futura; 3° o la pietà (compreso l'amore del prossimo); 4° o l'amore dell'onore, ossia il timore della vergogna; 5° o la rettitudine, ossia l'attaccamento obiettivo alla buona fede con il deliberato proposito di tenerla per cosa sacra siccome fondamento di ogni libero scambio di rapporti fra gli uomini e quindi causa frequente di vantaggio anche a noi stessi. E questo pensiero, non però come tale, ma come puro sentimento, agisce molto spesso. È per esso che molti uomini onesti in presenza di un grande, ma disonesto vantaggio lo ricusano con disprezzo esclamando non senza orgoglio: "Io sono un uomo onesto! „. Poichè dinanzi a beni che il caso od una potenza ancora peggiore ha dato al ricco, come potrebbe il povero, che appunto è tale per l'esistenza di questi ricchi, nutrire un rispetto così sincero da non attentarvi nel suo bisogno, neppure colla prospettiva dell'impunità? Su quale altro pensiero può fondarsi questa sua onestà? Egli è risoluto a non uscire da quella grande comunione di gente onorata che è in possesso della terra e le cui leggi sono universalmente riconosciute: ed egli sa che una sola azione disonesta lo espelle e lo proscrive per sempre da essa. Per un campo che reca buoni frutti si sacrifica denaro e si fanno volentieri delle spese.

Ogni buona azione, ossia ogni azione nella quale il proprio vantaggio è evidentemente posposto a quello altrui ha per motivo: 1° o l'utile che dietro vi si cela; 2° o la superstizione e cioè l'utile rinviato alla ricompensa in un'altra vita; 3° o la pietà; 4° o il mutuo soccorso, ossia l'attaccamento alla massima che noi dobbiamo aiutarci vicendevolmente, ed il desiderio di mantenerla valida nella supposizione che essa possa un giorno esserci di giovamento.

Come si vede, per ciò che Kant chiama agir rettamente per dovere e per amore del dovere non rimane posto. Lo stesso Kant dice che è dubbio se pur una sola azione sia mai stata determinata unicamente da ciò: io dico, certamente no: poichè sono vuote parole dietro cui nulla si nasconde che possa realmente muovere un uomo. Ciò che muove l'uomo quando egli toglie a pretesto quelle parole è sempre una delle cinque influenze accennate. Fra queste la pietà è evidentemente la sola assolutamente pura.

32. [§ 243].

La sorgente della menzogna è sempre l'intenzione di estendere il dominio della propria volontà su altri individui, di negare la volontà di questi per sempre meglio affermare la propria; per conseguenza la menzogna, come tale, emana dall'ingiustizia, dalla malevolenza, dalla malvagità. Onde viene che la veracità, la sincerità, la schiettezza, la rettitudine, sono immediatamente riconosciute ed apprezzate come lodevoli e nobili qualità dell'animo, giacchè noi presupponiamo che colui il quale dà prova di tali qualità non nutre intenti ingiusti e malvagi e non abbisogna quindi di ricorrere alla dissimulazione. Chi è sincero non nutre disegni tristi.

33. [§ 244].

Una certa specie di coraggio ha una sola origine con la bontà del cuore, ossia da ciò, che l'uomo il quale ne è dotato, ha la chiara coscienza di esistere negli altri individui quanto in se stesso. Io ho già più volte mostrato come ne scaturisca la bontà del cuore. Questa coscienza ingenera il coraggio in quanto per essa l'uomo dà minor valore alla propria esistenza individuale e vive quasi altrettanto dell'esistenza universale di tutti gli esseri, ond'è meno curante della propria vita e di ciò che ad essa si connette. Essa non è tuttavia per nulla la sola sorgente del coraggio: poichè questo è un fatto che ha varie cause. Ma quello che qui si manifesta è il più nobile perchè accompagnato da grande mitezza e pazienza.

Siffatti uomini riescono generalmente irresistibili alle donne.

34. [§ 245].

Per ciò che riguarda i caratteri, il bene ed il male non valgono che *a potiori*: nè l'uno nè l'altro esiste in modo assoluto. La differenza è segnata dal punto estremo fra il campo in cui si pospone incondizionatamente il vantaggio proprio all'altrui e quello in cui ciò non avviene. Se questo punto sta nel preciso mezzo, si è giusti. Ma per molti esso è così situato che esiste appena un pollice di considerazione per l'altrui bene contro dieci tese di considerazione per il proprio.

35. [§ 246].

Tutte le regole generali intorno all'uomo ed i precetti per gli uomini si dimostrano insufficienti per la ragione che essi partono dalla falsa presupposizione di una completa o per lo meno discreta somiglianza di natura fra gli uomini, esplicitamente stabilita dalla filosofia di Helvetius: mentre la differenza originaria degli individui, sì nel morale come nell'intellettuale, è incommensurabile.

36. [§ 247].

La questione della realtà della morale consiste nel sapere se esiste un principio fondato sulla realtà e contrapposto a quello dell'egoismo.

Poichè l'egoismo limita la cura del bene al singolo e proprio individuo, il principio contrapposto dovrebbe estenderla a tutti gli altri individui.

37. [§ 248].

La radice della bontà e malvagità del carattere sta, per quanto noi possiamo rintracciarla per mezzo della conoscenza, in ciò, che la concezione del mondo esteriore e particolarmente degli esseri animati, e tanto più quanto più questi sono simili al proprio io dell'individuo, — è nei caratteri cattivi accompagnata da un costante "non-io, non-io, non-io". — Nei caratteri buoni (noi prendiamo questi, come quelli, al loro più alto grado di bontà o di malizia) il tono fondamentale che sempre accompagna quella concezione è il costante sentimento di "io, io, io" — da cui germogliano appunto la benevolenza, il sentimento della carità verso tutti gli uomini e nello stesso tempo una tranquillità fiduciosa e serena che è l'opposto del sentimento che accompagna inevitabilmente il carattere cattivo.

Ma tutto questo non costituisce ancora che il fenomeno, per quanto colto nelle sue radici. A ciò si riannoda però il più grave di tutti i problemi: onde proviene l'immensa differenza di carattere, data l'identità e l'unità metafisica della volontà come cosa in sè? onde la malvagità perfidamente diabolica dell'uno? onde la bontà, che tanto più vivamente risalta, dell'altro? A che i Tiberio, i Caligola, i Caracalla, i Domiziano, i Nerone? — ed a che gli Antonini, Tito, Adriano, Nerva ed altri? — Quale è la ragione di

tale differenza nelle specie animali? anzi, nei generi superiori fra gli stessi individui animali? — Perchè la malizia del genere felino, che è ancor più fortemente sviluppata nella tigre? — perchè l'astuzia della scimmia — la bontà, la fedeltà, l'amore del cane e dell'elefante? Evidentemente il principio della malvagità nell'animale è lo stesso che nell'uomo.

Noi potremmo attenuare alquanto la difficoltà del problema osservando che tutte quelle differenze non concernono in ultima analisi che il grado, e che le inclinazioni e gli impulsi fondamentali esistono tutti in ogni essere vivente in grado diverso e in diverso rapporto. Tuttavia questa non è una spiegazione sufficiente. L'unica esplicazione possibile è a cercarsi nell'intelletto e nel suo rapporto con la volontà. Senonchè l'intelletto non è per nulla in rapporto diretto con la bontà del carattere. Noi possiamo però ancora distinguere nello stesso intelletto l'intelligenza come apprensione dei rapporti secondo il principio di ragione e la conoscenza, affine al genio e indipendente da questa legge, che penetra attraverso il *Principium individuationis* fino alle idee; questa è la conoscenza con cui abbiamo a fare nel campo morale. Ma anche questa spiegazione lascia ancora molto a desiderare. " I belli spiriti sono raramente anime belle „, ha giustamente osservato Jean Paul: sebbene essi non siano mai neppure il contrario. Bacone di Verulam, meno un bello spirito che uno spirito grande, era un furfante.

Io ho posto il tempo e lo spazio come *principium individuationis* poichè la molteplicità dell'identico è solo possibile per mezzo di essi. Ma il molteplice è anche eterogeneo, la molteplicità e la diversità non sono soltanto quantitative, ma anche qualitative. Perchè mai quest'ultima, specialmente nel riguardo etico? — Sarei io forse caduto nell'errore opposto a quello di Leibniz con la sua *identitas indiscernibilium*?

La differenza intellettuale ha la sua ragione immediata nel cervello e nel sistema nervoso, onde è un po' meno oscura: l'intelletto ed il cervello sono adeguati ai fini ed ai bisogni dell'animale, quindi alla sua volontà. È solo presso gli uomini che in via di eccezione si incontra talvolta un eccesso che, se molto pronunziato, dà luogo al genio.

Ma la differenza etica sembra scaturire immediatamente dalla volontà. Del resto essa non potrebbe essere fuori del tempo, poichè l'intelletto e la volontà non sono riunite che nell'individuo.

La volontà è posta fuori del tempo, è eterna, ed il carattere è ingenito, onde deve essere scaturito da quell'eternità; non può quindi venir spiegato per mezzo di alcunchè di immanente.

Alcuno dopo di me rischierà forse questo abisso.

38. [§ 249].

Unicamente perchè la volontà non è soggetta al tempo, le ferite della coscienza sono insanabili e non possono, come gli altri dolori, guarire a poco a poco; la cattiva azione opprime ancora dopo molti anni la coscienza col medesimo peso come allorquando era recente.

39. [§ 250].

Poichè il carattere è ingenito e le cattive azioni non ne sono che la manifestazione — e poichè l'occasione a commettere grandi misfatti non si presenta molto spesso ed influiscono su di noi forti ritegni — onde il nostro sentimento non si rivela che per mezzo di desideri, di pensieri, di affetti che agli altri rimangono ignoti — è possibile che un individuo sia in certo qual modo dotato di una coscienza cattiva ingenita, pur senza che egli abbia commesso grandi malvagità.

40. [§ 251].

Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris è forse nel numero di quelle massime che provano troppo, o meglio, che esigono troppo. Poichè il delinquente potrebbe opporla al giudice.

41. [§ 252].

Gli stolti sono per lo più malvagi e senza dubbio per la stessa ragione per cui lo sono i brutti ed i deformi.

Similmente hanno un'affinità i santi ed i geni. Per quanto un santo possa essere semplice, egli avrà tuttavia qualche tratto geniale: e per quanto un genio possa avere molti difetti di temperamento, anzi di carattere, egli presenterà tuttavia una certa nobiltà d'animo, per cui sarà affine al santo.





CAPITOLO SECONDO

Sul diritto e sulla politica.

I.

1. [*Par. u. Par.*, II, § 120].

Un difetto particolare dei Tedeschi è quello di cercare nelle nubi ciò che essi hanno tra i piedi. Un notevole esempio a questo riguardo ci è fornito dalla trattazione del diritto naturale per parte dei professori di filosofia. Per spiegare i semplici rapporti della vita che di questa disciplina compongono la materia, e così il giusto e l'ingiusto, il possesso, lo stato, il diritto di punire, ecc., vengono tirati in campo i concetti più trascendenti, più astratti e per conseguenza più comprensivi e vuoti di contenuto, e con essi si edifica ora questa, ora quella torre di Babele a seconda del particolare capriccio del relativo professore. Per questa via i rapporti della vita più chiari, più semplici ed immediati sono resi inintelligibili, con grande pregiudizio dei giovani che vengono istruiti a tale scuola, mentre le cose per se stesse sono semplici e facilmente comprensibili, come ognuno può convincersi dalla mia esposizione di questi problemi (*Ub. das Fundament der Moral*, § 17; e *Welt als W. und V.*, Bd. 1, § 62). All'udire certe parole, quali per esempio quelle di diritto, libertà, bene, essere (questo insignificante infinito del verbo copulativo) ed altre, il tedesco si esalta, è preso come da una specie di delirio e si espande in frasi vuote

e rimbombanti accozzando artificiosamente i concetti più generali, che sono per conseguenza anche i più vuoti; mentre dovrebbe invece afferrare con lo sguardo la realtà, intuire nel loro essere concreto le cose ed i rapporti che danno origine per astrazione ai concetti e che perciò ne costituiscono la sola vera sostanza.

2. [§ 121].

Chi, partendo dall'opinione che il concetto del diritto deve essere un concetto positivo, voglia definirlo non vi riesce: perchè ciò è un voler afferrare un'ombra, perseguire un fantasma, cercare un non-ente. Il concetto del diritto è, così come quello della libertà, un concetto negativo: il suo contenuto è una pura negazione. Il concetto dell'ingiustizia è quello positivo ed è sinonimo di offesa nel senso più ampio del termine, come *laesio*. Ora questa può riguardare la persona, o la proprietà, o l'onore. — Di qui non riesce difficile determinare i diritti dell'uomo: ognuno ha il diritto di fare tutto ciò che non può offendere altri.

Aver diritto a qualche cosa o su qualche cosa vuol dire solo: poter fare o prendere od usare qualche cosa senza offendere con ciò alcuno: — *Simplex sigillum veri*. — Da questo appare anche chiaramente l'assurdità di varie questioni, fra cui quella, per esempio, se noi abbiamo il diritto di toglierci la vita. Per ciò che riguarda le pretese che alcuno potesse avanzare su noi personalmente, esse sono sottoposte alla condizione che noi viviamo e cadono quindi con essa. Il pretendere che colui, il quale non vuol più vivere per se stesso, debba vivere come una pura macchina per il vantaggio degli altri, è una pretesa esagerata.

3. [§ 122].

Quantunque le forze degli uomini siano ineguali, i loro diritti sono nondimeno eguali; e ciò perchè questi non dipendono dalla forza, ma, per la natura morale del diritto, dipendono da ciò, che in ciascuno la medesima volontà di vivere si presenta nel medesimo grado della sua oggettivazione. Tuttavia ciò vale solamente per il diritto originario ed astratto che l'uomo possiede come uomo. La proprietà, come pure l'onore, che ciascuno si acquista mediante le proprie forze, viene regolata secondo la misura e la

natura di queste forze e può estendersi in una sfera più vasta: qui cessa l'eguaglianza. Colui che è qui meglio dotato o più attivo estende per un maggior guadagno non il suo diritto, ma soltanto il numero delle cose che esso abbraccia.

4. [§ 123].

Nella mia opera principale (vol. II, cap. 47) io ho mostrato che lo stato è essenzialmente un'istituzione per la protezione contro le offese al tutto, dall'esterno, e contro le offese interne tra individui e individui. Da ciò consegue che la necessità dello Stato dipende, in ultima analisi, dall'ingiustizia riconosciuta del genere umano: senza questa non si sarebbe mai pensato allo Stato; quando nessuno avesse a temere per il proprio diritto e non si dovesse formare che una lega contro le offese degli animali selvaggi o degli elementi, non si avrebbe che una debole parvenza di Stato. Da questo punto di vista appare chiara la ristrettezza di spirito e la volgarità dei filosofastri che con frasi pompose rappresentano lo Stato come lo scopo supremo, come il fiore nel quale culmina l'esistenza umana, facendo per tal modo l'apoteosi del filisteismo.

5. [§ 124].

Se nel mondo regnasse la giustizia sarebbe sufficiente l'aver edificato la propria casa, non sarebbe necessaria altra tutela all'infuori di questo evidente diritto di proprietà. Ma poichè l'ingiustizia è all'ordine del giorno, è necessario che colui il quale ha edificato la casa sia anche in grado di proteggerla. Del resto il suo diritto è *de facto* imperfetto: l'assalitore ha, cioè, da una parte, il *diritto del più forte*, il quale precisamente costituisce il concetto del diritto di Spinoza, che non riconosce alcun altro diritto, ma dice: *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet* (*Tract. pol.*, c. 2, § 8) ed *uniuscujusque jus potentia ejus definitur* (*Eth.*, IV, pr. 37, sch. 1). A porre Spinoza su questa via sembra essere stato HOBBS, specialmente per il passo *De cive*, c. 1, § 14, nel quale questo autore aggiunge la strana dichiarazione che il diritto del buon Dio su tutte le cose deriva unicamente dalla onnipotenza di lui. — Nel mondo civile questo concetto del diritto è abolito così in teoria come in pratica; in politica esso è abolito solamente in

teoria: in pratica esso continua ad aver valore. Le conseguenze dell'aver trascurato questa regola possono venir ora constatate in China: posto fra i ribelli nell'interno e gli Europei all'esterno, questo, che è il maggior impero della terra, si trova inerme e deve espiare l'errore di avere coltivate unicamente le arti della pace e non quelle della guerra. — Fra l'azione della natura creatrice e quella degli uomini esiste una particolare analogia, non però casuale, ma dipendente dall'identità della volontà. Dopo che erano apparsi nel complesso della natura animale gli animali viventi a spese del mondo vegetale, apparvero in ogni classe di animali, necessariamente, in ultimo, gli animali rapaci, nati per fare dei primi la loro preda e il loro nutrimento. E così pure una volta che gli uomini, onestamente e col sudore della fronte, hanno ricavato dal suolo ciò che è necessario all'esistenza di un popolo, si raccoglie fra essi un certo numero che invece di coltivare il suolo e vivere dei proventi di questo, preferisce arrischiare la vita e porre in giuoco la propria salute, integrità e libertà coll'aggredire coloro che sono in possesso di ciò che hanno onestamente acquistato, per appropriarsi il frutto del loro lavoro. Questi animali rapaci del genere umano sono i popoli conquistatori che dai tempi più antichi fino ai nostri giorni noi vediamo levarsi qua e là con varia fortuna, costituendo i loro successi od insuccessi, a seconda del caso, l'intera materia della storia universale; onde Voltaire ha ragione di scrivere: *Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler*. Che essi si vergognino di ciò, si vede dalla solenne affermazione di ogni Governo di non voler mai impugnare le armi altro che per difesa. Ma invece di voler mascherare la cosa con pubbliche ed ufficiali menzogne, che quasi sempre suscitano maggior sdegno della cosa stessa, essi dovrebbero arditamente e liberamente richiamarsi alla teoria del Macchiavelli. Questa dice infatti che fra gli individui e nella morale e nella teoria del diritto individuale ha indubbiamente valore il principio *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*; laddove tra i popoli ed in politica ha valore il principio opposto: *quod tibi fieri non vis, id alteri tu feceris*. Se tu non vuoi venir soggiogato, soggioga a tempo i vicini: non sì tosto cioè che la loro debolezza te ne offra opportunità. Imperocchè se tu lasci trascorrere questa, essa passerà poi dalla parte nemica: ed allora quelli soggiogheranno te; quand'anche la negligenza d'allora debba venir espiata non dalla generazione che la commise, ma

da quella che verrà in seguito. Questo principio macchiavellico è ancora sempre per la rapacità un manto più conveniente di quel cencio trasparente composto delle menzogne più palpabili che sono le allocuzioni sovrane, le quali ricordano troppo la nota storia del coniglio che doveva aver aggredito il cane. In fondo, ogni Stato riguarda l'altro come un'orda di briganti pronta a gettarsi su di esso non sì tosto che se glie ne presenti l'occasione.

6. [§ 125].

Fra il servaggio, quale esiste in Russia, e la grande proprietà esistente nell'Inghilterra, ed in generale fra il servo e l'affittavolo, coltivatore, debitore ipotecario, ecc., la differenza sta più nella forma che nella sostanza. Non vi è una differenza essenziale tra il possedere il contadino o la terra da cui egli deve trarre il nutrimento, l'uccello od il grano di cui vive, il frutto o l'albero; ed anche Shakespeare fa dire a Shylok:

You take my life,

When you do take the means, whereby I live.

(Tu mi prendi la vita, quando mi prendi i mezzi con cui io vivo).

Il contadino libero gode bensì del vantaggio di potersi recare in qualunque parte del mondo; ma ad esso il servo ed il *glebae adscriptus* può opporre il vantaggio, forse maggiore, dell'obbligo che il padrone ha verso di lui di provvedere ai suoi bisogni in caso di annata cattiva o quando per malattia o per avanzata età od incapacità al lavoro egli sia fatto bisognoso di aiuto: egli riposa quindi tranquillo, mentre, in caso di avversità nel raccolto il suo padrone si agita insonne studiando al modo di procurar pane al suo servo. Perciò già MENANDRO (v. STOB., *Florileg.*, vol. 2°, p. 389, *Gaisf.*) dice: Ὡς κρείττον ἐστὶ δεσποτοῦ χρηστοῦ τυχεῖν, ἢ τὴν ταπεινῶς καὶ κακῶς ἐλευτερον (*Quanto benignum satius est dominum pati, quam vivere inopem liberi sub nomine*). Un'altra prerogativa di colui che è libero è la possibilità che egli ha di elevarsi ad una condizione migliore quando per avventura possieda qualche talento: ma di essa non è interamente privo neppur lo schiavo. Se per servigi preclari resi al suo signore, egli acquista merito agli occhi di lui, verrà pur trattato in modo adeguato; così a Roma gli artigiani, i capi-fabbrica, gli architetti, anzi, gli stessi

medici erano per lo più schiavi, e ancora oggidì in Russia debbono esservi dei grandi banchieri appartenenti alla classe dei servi. Lo schiavo può anche, in seguito a fatti guadagni, riscattarsi, come spesso avviene in America.

Povertà e schiavitù non sono che due forme, potrebbesi quasi dire due nomi, di una stessa cosa, la cui essenza consiste in ciò che le forze di un uomo per la maggior parte non vengono impiegate a profitto di lui stesso, ma a profitto di altri; da ciò deriva per lui sia un sopraccarico di lavoro, sia altresì un troppo scarso soddisfacimento dei suoi bisogni. Poichè la natura ha solamente concesso all'uomo quel tanto di forze che gli basti, mediante un moderato sforzo delle medesime, a ricavare dalla terra il suo sostentamento: egli non ha ricevuto un soprappiù di qualche rilievo. Ora, se una parte non insignificante del genere umano si sottrae al peso comune del sostentamento fisico, la rimanente parte si troverà oppressa da un peso eccessivo e sarà miserabile. Questa è l'origine prima di quel male che sotto il nome di schiavitù o di proletariato ha in ogni tempo oppresso la parte più grande del genere umano. E la causa remota di esso è il lusso. E cioè, affinchè alcuni pochi possano concedersi delle superfluità e delle raffinatezze, anzi soddisfare bisogni artificiali, è necessario che a tal uopo venga impiegata gran parte delle forze umane esistenti, la quale vien così sottratta alla produzione di ciò che è necessario alla vita. Invece di fabbricar capanne per sè, migliaia di uomini edificano abitazioni sontuose per alcuni pochi: invece di tessere ruvidi panni per sè e la loro famiglia, essi intessono stoffe di seta o fabbricano merletti per i ricchi e preparano migliaia di oggetti di lusso per soddisfare ai loro gusti. Una gran parte della popolazione di città consiste di tali lavoratori di lusso: ora per questi e per i loro clienti il contadino deve arare e seminare campi e pascolare armenti; egli ha quindi a produrre un lavoro maggiore di quello che non gli avesse imposto la natura. Oltre di ciò, egli deve ancora impiegare molta parte delle sue forze e delle sue terre per produrre tabacco, vino, seta, lupoli, asparagi, ecc., invece di produrre biade, patate e pascoli. Buon numero di uomini vengono inoltre sottratti all'agricoltura per essere adibiti alla costruzione di navi ed alla navigazione onde importare zucchero, caffè, tè ed altri simili prodotti. La produzione di queste superfluità è a sua volta la causa delle miserie

di milioni di schiavi negri violentemente strappati alla loro patria per produrre col loro sudore e coi loro martiri quegli oggetti di lusso. A dirla in breve, una gran parte delle forze del genere umano vien sottratta alla produzione di tutto ciò che è necessario per procurare ciò che è interamente superfluo ad alcuni pochi. Perciò fino a che da un lato esiste il lusso, da un altro lato deve necessariamente esistere un eccesso di lavoro e di miseria; avvenga ciò col nome di schiavitù o di povertà, di *proletari* o di *servi*. La differenza fondamentale tra l'una e l'altra è costituita da ciò, che gli schiavi debbono la loro origine alla violenza, i poveri all'astuzia. Tutta la condizione innaturale della società, la lotta universale per sfuggire alla miseria, la navigazione che costa sì gran numero di vittime, i complicati interessi del traffico e finalmente le guerre a cui tutto ciò dà occasione, tutto ha radice unicamente nel lusso, il quale non solo non rende felici coloro che lo possiedono, ma li rende al contrario infermi di corpo e di spirito. Il mezzo più efficace per mitigare la miseria umana sarebbe quindi quello di diminuire, anzi, di abolire il lusso.

Tutto questo ragionamento racchiude incontestabilmente molta parte di vero. Tuttavia esso viene confutato nelle sue conclusioni da altro ragionamento il quale è di più corroborato dalle testimonianze dell'esperienza. Ciò che il genere umano, a cagione di quel lavoro dedicato al lusso, perde in *forze muscolari* (irritabilità) per i suoi fini più necessari gli è a poco a poco compensato ad usura dalle *forze nervose* (sensibilità, intelligenza) che rimangono libere per questa condizione di cose. Giacchè essendo queste ultime di una natura superiore, anche l'opera loro supera di gran lunga quella delle prime.

ὡς ἐν σοφον βουλευμα τας πολλων χειρας νικα

(ut vel unum sapiens consilium multarum manuum opus superat).

EUR., *Antiope*.

Un popolo composto esclusivamente di contadini ben poco progredirebbe nel campo delle invenzioni e delle scoperte: mentre i muscoli oziosi ci danno degli intelletti attivi. Le arti e le scienze sono pur esse figlie del lusso e ne redimono la colpa. È loro opera quel perfezionamento della tecnologia in tutti i suoi rami, così nella meccanica come nella chimica e fisica, che ha compiuto nel campo delle macchine sì mirabili progressi, quali un tempo non si

sarebbero neppure immaginati e che per le macchine a vapore e l'elettricità compie cose che in tempi anteriori si sarebbero attribuite al demonio. Laonde in fabbriche e manifatture d'ogni specie e anche nell'agricoltura oggidì esistono macchine che eseguono un lavoro cento volte maggiore di quello che avrebbero potuto eseguire tutte le mani ora oziose di coloro che sono forniti di mezzi di fortuna, dei dotti e dei lavoratori del cervello, e di quello che si potrebbe conseguire col sopprimere ogni lusso ed introdurre una vita universalmente dedita all'agricoltura. Ed i prodotti di tutta quell'attività non ridondano solamente a vantaggio dei ricchi, ma a vantaggio di tutti. Certe cose che un tempo non potevansi avere che a stento trovansi ora in gran quantità e ad un tenue prezzo, per cui anche la vita delle classi infime ha acquistato molte agiatezze. Nel medioevo un re d'Inghilterra tolse una volta ad imprestito un paio di calze di seta da un suo dignitario per dare udienza ad un inviato francese; e la stessa regina Elisabetta fu molto lieta e sorpresa allorchè nell'anno 1560 ricevette come dono di capodanno il primo paio di calze di seta (D'ISRAELI, I, 332): oggidì qualunque garzone di negozio ne possiede. Cinquant'anni fa le signore portavano abiti di cotone che ora son portati da tutte le ragazze del popolo. Se nell'invenzione delle macchine si progredirà ancora per qualche tempo in egual misura si potrà giungere a risparmiare quasi interamente l'applicazione delle forze umane come già ora in gran parte si fa per i cavalli. Si potrà allora sperare in una diffusione generale della coltura intellettuale, la quale è impossibile fino a tanto che una gran parte del genere umano deve sottostare ad un gravoso lavoro corporale; giacchè l'irritabilità e la sensibilità sono sempre e dappertutto nell'universalità come nel singolo, in rapporto inverso fra loro appunto perchè una sola forza vitale è a base di entrambe. E poichè inoltre *artes molliunt mores* forse spariranno allora dalla faccia del mondo le guerre, in grande, e le baruffe od i duelli, in piccolo, essendochè già ora quelle e questi si son fatti molto più rari. Ma non è qui mio intento scrivere un'utopia.

Ma pur astraendo da queste ragioni, si può opporre agli argomenti recati in appoggio all'abolizione del lusso e ad una proporzionale ripartizione di tutti i lavori corporali, che il grande gregge umano sempre e dappertutto necessariamente abbisogna di condottieri, di guide e di consiglieri, sotto varia forma a seconda del

caso: tali sono i giudici, i governatori, i capi dell'esercito, gli impiegati, i sacerdoti, i medici, i dotti, i filosofi, ecc., i quali hanno in complesso il compito di guidare attraverso il labirinto della vita, del quale ognuno di essi, a seconda della propria posizione e capacità, ha acquistato in una cerchia più o meno ampia, una veduta generale, questo genere umano composto nella maggioranza sua di incapaci e di degenerati. Ora è del tutto naturale ed equo che questi capi vadano esenti dal lavoro materiale come dalle privazioni ed incomodità che si accompagnano alla vita ordinaria e che anzi debbano nella misura del loro maggior merito possedere e godere più dell'uomo comune. Anche gli stessi grandi commercianti debbono essere annoverati fra gli appartenenti alla classe privilegiata in quanto essi prevedono lungo tempo prima i bisogni del popolo e sanno provvedervi.

7. [§ 126].

La questione della sovranità del popolo si riduce, in ultima analisi, a sapere se qualcuno possa originariamente avere il diritto di dominare un popolo contro sua volontà. Io non vedo come ciò possa ragionevolmente affermarsi. Senza dubbio il popolo è sovrano; esso è tuttavia un sovrano eternamente minorenne che deve rimanere sotto una continua tutela e mai non può, senza andare incontro a innumerevoli pericoli, esercitare i suoi diritti, tanto più che, come tutti i pupilli, esso diviene facile gioco di astuti furfanti detti perciò demagoghi.

VOLTAIRE dice: *Le premier qui fut roi fut un soldat heureux*. Tutti i principi furono invero dei condottieri vittoriosi e per lungo tempo essi hanno propriamente regnato in questa qualità. Dopo che essi ebbero formato degli eserciti permanenti, considerarono il popolo come il mezzo di nutrire sè ed i loro soldati, quindi come un gregge del quale si deve aver cura onde ottenerne lana, latte e carne. Ciò dipende dal fatto che (come verrà meglio spiegato nel paragrafo seguente) per legge di natura e perciò originariamente, non regna sulla terra il diritto, ma la forza, la quale ha quindi di fronte a quello il diritto del *primi occupantis*; questa è la ragione per cui essa non può mai venir annullata nè può venir realmente cacciata dal mondo, ma deve sempre essere in qualche modo rappresentata: a questo riguardo si può unica-

mente desiderare ed esigere che essa si trovi dalla parte del diritto e sia collegata con esso. Perciò dice il principe: " Io regno sopra di voi colla forza, ma la mia forza esclude qualsiasi altra; imperocchè io non soffro alcun' altra forza accanto alla mia, nè quella che vien dall'esterno, nè nell'interno quella di un individuo contro l'altro: così la mia violenza riesce a voi di beneficio ". Appunto per questa via col tempo e col progresso si è svolto dalla monarchia qualche cosa di ben diverso ed il concetto della forza è passato in seconda linea per non risorgere che ad intervalli come un fantasma. In suo luogo è subentrato il concetto della patria, ed il re è diventato la salda ed incrollabile colonna su cui poggia e per cui sussiste tutto l'ordinamento legittimo e per esso il diritto di ognuno (1). Ma questo egli può solo in virtù della prerogativa innata per la quale deriva a lui, ed a lui solo, una autorità che nessuna eguaglia, che non può essere posta in dubbio nè oppugnata, ed alla quale ognuno anzi obbedisce come per istinto. È quindi non senza diritto che il re si dice tale " per grazia di Dio "; egli è in ogni caso la persona più utile dello Stato ed i suoi meriti non possono venir remunerati a troppo caro prezzo da una lista civile per quanto rilevante.

Anche Macchiavelli parte così decisamente da quel primo concetto medioevale del principe da considerarlo come una cosa intelligibile per se stessa, che non può venir spiegata, ma è tacitamente presupposta, e su di essa fonda i suoi consigli. In generale il suo libro contiene puramente la pratica dominante a quel tempo, quivi ricondotta a teoria ed esposta con sistematica conseguenza: sotto questa nuova forma teorica perfezionata essa prende un aspetto molto piccante. Questo aspetto, sia detto qui di passaggio, è pur quello che caratterizza l'immortale piccolo libro di ROCHFOLCAULD, il quale tratta però della vita privata, non della vita pubblica e contiene non consigli, ma osservazioni. Di questo prezioso libro si può, nondimeno, biasimare il titolo: per lo più non si tratta qui nè di *maximes*, nè di *réflexions*, bensì di *aperçus*: così avrebbe dovuto intitolarsi. Del resto anche in Macchiavelli molte cose possono trovar applicazione nella vita privata.

(1) STOB., *Florileg.*, tit. 44, 41, vol. II, p. 201: Περσαις νομος ἦν ὅποτε βασιλεὺς ἀποθανοί, ἀνομιαν εἶναι πέντε ἡμερῶν, ἐν' αἰσθόιντο ὅσον ἀξίος ἔστιν ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ νομος.

8. [§ 127].

Il diritto per se stesso è impotente: per legge di natura regna la forza. Porre questa al servizio del diritto, così che questo regni per mezzo della forza, ecco il problema dell'arte politica. E ciò non è cosa da poco. Lo si riconoscerà quando si rifletta come in ogni petto umano si annida un egoismo illimitato a cui si accompagna una provvisione accumulata di odio e di malizia, così che originariamente il *veikos* prevale di gran lunga alla *φιλία*; e si aggiunga che vi sono milioni e milioni di individui così fatti che debbono venir tenuti nei limiti dell'ordine, della pace, della tranquillità e della legalità, mentre in origine ogni individuo ha il diritto di dire ad ogni altro: " Anch'io sono ciò che tu sei! ". Quando ben si ponderi ciò, si sentirà meraviglia che tanta tranquillità e tanta pace, tanta giustizia e tanto ordine regnino nel mondo; il che è tutto unicamente opera della macchina dello Stato. — Poichè la forza fisica è la sola che possa esercitare un'azione immediata, essendochè per essa sola gli uomini, quali sono ordinariamente, sono capaci di suscettibilità e di rispetto. Per ben convincersene per via di esperienza, si sopprima per una volta tanto ogni coercizione e non si opponga ad essi, di fronte al loro interesse, che la ragione, il diritto e l'equità, con tutta la chiarezza e l'eloquenza possibile, e nel riso di scherno col quale nella maggior parte dei casi verrà risposto, ci apparirà in tutta la sua evidenza l'impotenza della forza puramente morale. Quindi il solo potere fisico può incutere rispetto. Ma questo potere è originariamente in potere della massa, e vi si accompagnano l'ignoranza, la stupidità e l'ingiustizia. Per conseguenza il primo compito dell'arte politica si è quello di sottomettere la forza fisica all'intelligenza ed alla superiorità intellettuale ponendola al loro servizio, ciò che non può effettuarsi senza gravi difficoltà. Se alla intelligenza non andranno però unite la giustizia e la bontà dei propositi, si avrà per risultato, quando questo possa ottenersi, uno Stato composto di ingannatori e di ingannati. Ma a poco a poco questo stato di cose, col progredire dell'intelligenza delle masse, per quanto si tenti di comprimerla, viene posto in luce; si avrà allora una rivoluzione. Se si accompagnano invece all'intelligenza la giustizia e la bontà dei propositi, si avrà uno Stato perfetto, almeno secondo la norma delle cose umane in generale.

È a questo riguardo molto conveniente che la giustizia e la bontà dei propositi non solamente esistano, ma si possano anche pubblicamente dimostrare, e siano quindi sottoposte al pubblico controllo; in ciò deve si nondimeno evitare che, per la partecipazione della moltitudine che così ha origine, l'unità in cui si concentra la potenza dello Stato e da cui deve partire la sua azione all'esterno ed allo interno perda di concentrazione e di vigoria; come avviene in quasi tutte le repubbliche. Il soddisfare a tutte queste esigenze con la forma dello Stato sarebbe pertanto il compito più alto dell'arte politica; questa deve tuttavia nella realtà ancora tener conto del popolo dato con tutte le sue qualità nazionali, come del materiale greggio la cui natura ha sempre grande influenza nella perfezione dell'opera.

Molto si sarà ottenuto quando l'arte politica abbia così ampiamente assolto il proprio compito da ridurre al minimo possibile l'ingiustizia nella comunità: il sopprimerla completamente così che non ne rimanga più alcun residuo costituisce puramente il fine ideale, che potrà venire raggiunto soltanto approssimativamente. Chè se l'ingiustizia venga espulsa da un lato, si insinuerà nuovamente da un altro; e ciò precisamente per la ragione che l'ingiustizia ha nell'essere umano profonde radici. Se si cerca di raggiungere quel fine con la forma artificiosa della costituzione e con la perfezione della legislazione, l'insufficienza rimane anche per la sola ragione che i concetti stabiliti non possono contemplare tutti i casi e non possono giungere fino ai casi individuali, come non possono le pietre che compongono il mosaico uguagliare le sfumature del dipinto. Inoltre, tutti gli esperimenti sono qui pericolosi, perchè si ha qui a trattare con la materia più difficile a maneggiarsi, con il genere umano, il quale è quasi così pericoloso a manipolarsi come l'oro fulminante. A questo proposito la libertà di stampa è, invero, per la macchina dello Stato ciò che la valvola di sicurezza è per la macchina a vapore; poichè per la medesima può ogni malcontento sfogarsi a parole, e, quando non abbia molta materia, per tal modo esaurirsi. E se questo malcontento ha ragione di esistere, sarà bene conoscerlo a tempo onde porvi rimedio. È molto meglio così che non quando il malcontento rimane compresso e seguitando a covare e fermentare, ingigantisce fino, in ultimo, ad esplodere. — Per altra parte la libertà di stampa può venir riguardata come il permesso di

vendere veleno: veleno per l'anima e per lo spirito. Poichè, che cosa non si può dare ad intendere alle folle ignoranti ed inesperte, specialmente col far loro balenare il miraggio del vantaggio e del guadagno? E di quali misfatti non è capace l'uomo a cui si è fitto in capo qualche cosa? Io temo molto che i pericoli della libertà di stampa superino i vantaggi; tanto più quando le vie legali siano aperte ad ogni reclamo. In ogni caso la libertà di stampa dovrà però venir sottoposta alla condizione della più rigorosa proibizione di qualsiasi anonimità.

In generale si potrebbe anzi formulare la supposizione che il diritto sia di una natura analoga a quella di certe sostanze chimiche che non possono venir ricavate pure ed isolate, ma solamente con una leggera mescolanza che serve loro di base o comunica loro la necessaria consistenza; come sarebbero, per esempio, il fluore, l'alcool, l'acido prussico, ecc.: che per conseguenza anche il diritto, quando debba prendere posizione o regnare nel mondo della realtà, abbisogni di una leggera aggiunta di arbitrio e di violenza, affinchè possa, malgrado la sua natura propriamente soltanto ideale e quindi eterea, agire e sussistere in questo mondo materiale e reale, senza evaporarsi e volare in cielo; come avviene in Esiodo. Possono venir riguardati come tale base chimica necessaria o lega ogni diritto di nascita, ogni privilegio ereditario, ogni religione di Stato, e simili, potendo il diritto universale affermarsi e svolgersi solo su di un fondamento reale di tal specie: questa base è come il $\delta\omicron\varsigma\ \mu\omicron\iota\ \pi\omicron\upsilon\ \sigma\tau\omega\upsilon$ del diritto.

Il sistema vegetale artificiale arbitrario di Linneo non può venire sostituito da alcun sistema naturale per quanto questo possa convenire alla ragione e per quanto ciò sia stato più volte tentato; e questo perchè un tale sistema non può presentare quella sicurezza e stabilità di determinazioni che presenta il sistema artificiale ed arbitrario. Così il fondamento artificiale ed arbitrario della costituzione politica, quale venne più sopra indicato, non può venir sostituito da un fondamento puramente naturale, il quale, ripudiando le accennate condizioni, volesse sostituire il privilegio del merito individuale al privilegio di nascita, i risultati della investigazione razionale alla religione del paese, e così via; appunto perchè, quantunque tutto ciò risponda meglio alla ragione, manca tuttavia di quella certezza e stabilità di determinazioni, che sole assicurano la stabilità della società. Una costituzione po-

litica nella quale prendesse corpo unicamente il diritto astratto, sarebbe una cosa eccellente per altri esseri che non fossero gli uomini; essendo la maggior parte degli uomini supremamente egoisti, ingiusti, senza scrupoli, menzogneri, talora anche malvagi e forniti di scarsa intelligenza, ne deriva la necessità di concentrare in un solo uomo, posto al di sopra della legge e del diritto, un potere completamente irresponsabile dinanzi a cui ogni cosa si piega e che vien considerato come un essere di specie superiore, un signore per grazia di Dio. Soltanto in questo modo si può a lungo andare dirigere e governare l'umanità.

Noi vediamo, per contro, negli Stati Uniti dell'America settentrionale il tentativo di liberarsi completamente da tale fondamento arbitrario e di lasciare che domini il diritto astratto puro. Senonchè il successo non è molto seducente: poichè con tutta la prosperità materiale del paese noi vi vediamo dominare universalmente negli spiriti il più gretto utilitarismo con la sua inevitabile compagnia, l'ignoranza, la quale ha spianato la via allo stupido bigottismo anglicano, alla più stolidità presunzione, alla rozzezza brutale associata ad un insulso feticismo per la donna. Ed anzi sono là all'ordine del giorno cose anche peggiori, come il ributtante traffico degli schiavi neri, la crudeltà del trattamento, l'ingiusta oppressione dei negri liberi, la legge di Lynch, i frequenti e spesso impuniti assassini, la brutalità inaudita dei duelli, il dispregio aperto, in molti casi, del diritto e delle leggi, il disconoscimento dei debiti pubblici, lo sfrontato brigantaggio politico verso i paesi finitimi, le invasioni di avidi predoni nelle terre vicine più ricche, invasioni che poi il Governo si affretta a coonestare con menzogne che ciascuno là conosce come tali e deride, la sempre crescente olocrazia ed infine la funestissima influenza che il summenzionato disprezzo del diritto nelle sfere superiori esercita necessariamente sulla moralità privata. Così questo saggio di costituzione secondo il puro diritto, così come ci è dato nell'altro emisfero, non testimonia molto in favore per le repubbliche, meno ancora poi le imitazioni dello stesso nel Messico, nel Guatemala, nella Colombia, nel Perù. Uno svantaggio affatto speciale, a primo aspetto quasi incredibile, delle repubbliche è questo ancora che in esse gli spiriti superiori riescono più difficilmente a conquistare un'alta posizione e con essa un'influenza politica immediata. Perchè contro questi spiriti sono dappertutto e sempre

e sotto tutti i rapporti congiurati come contro il loro nemico naturale e collegati per una specie d'istinto e tenuti fermamente riuniti dalla comune paura tutti gli spiriti limitati, deboli e ordinari. Ora a questa schiera sempre numerosa viene naturalmente più facile in una costituzione repubblicana di opprimere e di escludere le menti superiori per non venire dalle stesse sopraffatti; essi sono qui, data l'uguaglianza del diritto originario, sempre cinquanta contro uno. Nella monarchia invece questa lega naturale dei cervelli limitati contro gli spiriti eminenti è solo presente da un lato, e cioè, dal basso: in alto invece l'intelligenza ed il talento trovano il loro naturale patrocinator e protettore. Poichè anzitutto il monarca stesso è posto troppo in alto e troppo solidamente perchè possa temere la concorrenza di qualcuno: inoltre esso serve allo Stato più colla sua volontà che col suo intelletto, il quale non potrebbe naturalmente essere pari alle mille esigenze che lo Stato richiede. Egli deve quindi sempre servirsi dell'intelletto di estranei: nel che naturalmente, poichè il suo interesse è strettamente intrecciato in modo inseparabile con quello dello Stato, anzi una cosa sola con esso, egli preferirà e favorirà i migliori come quelli che sono per lui gli strumenti migliori; posto soltanto che egli abbia la capacità di scoprirli, il che non riesce tanto difficile quando ei proceda con sincerità alla loro ricerca. Anzi gli stessi ministri hanno un vantaggio troppo grande di fronte ai politici giovani e nuovi perchè debbano considerarli con gelosia; quindi per le stesse ragioni essi preferiranno volentieri ed utilizzeranno le intelligenze migliori per giovare dell'opera loro. In questo modo l'intelligenza ha sempre nelle monarchie delle probabilità molto migliori di vincere che non nelle repubbliche contro il suo eterno ed irreconciliabile nemico, l'insipienza. E questo vantaggio in pro della monarchia non è certamente piccolo.

In generale poi la costituzione monarchica è la costituzione naturale dell'uomo: come essa lo è alle api ed alle formiche, alle gru migratrici, alle mandre erranti di elefanti, ai lupi uniti per la rapina e ad altri animali ancora, i quali tutti pongono a capo delle loro imprese un individuo solo. Ed anche ogni impresa umana cui vada associato qualche pericolo, ogni esercito, ogni nave deve obbedire ad un comandante supremo: dappertutto dev'esservi una volontà direttrice. Lo stesso organismo animale è monarchicamente

organizzato: il cervello solo è il capo e la guida, ἡγεμονικόν. Per quanto il cuore ed i polmoni e lo stomaco contribuiscano in ben più ampia misura alla vita del tutto, questi piccoli borghesi non perciò possono comandare e dirigere: quest'azione appartiene al cervello, deve partire da un punto solo. Lo stesso sistema planetario è monarchicamente costituito. Per contro il sistema repubblicano è così innaturale all'uomo come è sfavorevole alle arti ed alle scienze. E ciò tanto è vero che noi vediamo in tutti i luoghi ed in tutti i tempi i popoli, siano essi civili, barbari o selvaggi retti sempre da istituzioni monarchiche.

οὐκ ἄγαθον πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανός ἐστιν,
εἰς βασιλεὺς.

II., II, 24.

E come sarebbe in genere possibile che universalmente ed in tutti i tempi milioni, anzi centinaia di milioni di uomini si assoggettassero ed obbedissero volontariamente ad un uomo, talora perfino ad una donna o ad un bambino se non risiedesse nell'uomo una specie di istinto monarchico che a ciò lo spinge come al partito per lui migliore? Poichè tutto questo non è opera della riflessione. Dappertutto il re è uno solo e la sua dignità è di regola ereditaria. Egli è come la personificazione, il monogramma dell'intero popolo che in lui conquista l'individualità: in questo senso egli potrebbe dire con un certo diritto: *l'État c'est moi*. E perciò appunto noi vediamo nei drammi storici di Shakespeare i re d'Inghilterra e di Francia appellarsi reciprocamente *France* e *England* ed anche il duca d'Austria, *Austria* (*K. John*, III, 1), quasi considerandosi come l'incarnazione della rispettiva nazionalità. E ciò è conforme alla natura umana, e perciò appunto il monarca ereditario non può separare il bene suo e della sua famiglia da quello del suo Stato: il che invece non si avvera per lo più nel caso delle monarchie elettive: si veda, per esempio, lo Stato della Chiesa. I Cinesi non possono pensare lo Stato altrimenti che retto a monarchia: essi non comprendono affatto che cosa possa essere una repubblica. Quando nell'anno 1658 andò in Cina una ambasciata olandese essa si vide costretta a dare al principe d'Orange il titolo di re: perchè altrimenti i Cinesi sarebbero stati tratti a considerare l'Olanda come un nido di pirati viventi senza alcun capo (v. JEAN NIEUHOFF, *L'Ambassade de la Compagnie orien-*

tale des Provinces Unies vers l'Empereur de la Chine, traduit par Jean le Charpentier à Leyde, 1665, chap. 55). — Stobeo ha raccolto in un capitolo speciale intitolato: $\delta\tau\iota\ \kappa\alpha\lambda\lambda\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \eta\ \mu\omicron\nu\alpha\rho\chi\iota\alpha$ (*Floril*, tit. 47, vol. II, pag. 256-263) i passi migliori degli antichi intorno ai vantaggi della monarchia. Le repubbliche sono organizzazioni innaturali, artificiose e sòrte dalla riflessione, perciò ricorrono solo come rare eccezioni nella storia universale; così le piccole repubbliche greche, la romana e la cartaginese, le quali tutte del resto vi erano predisposte dal fatto che in esse i $\frac{5}{8}$, forse persino i $\frac{7}{8}$ della popolazione era composta di schiavi. Ed anche gli Sati Uniti d'America nell'anno 1840 su sedici milioni di abitanti contavano tre milioni di schiavi. Inoltre la durata delle repubbliche nell'antichità è stata, rispetto alle monarchie, molto breve. — Le repubbliche sono facili a fondarsi, difficili a mantenersi; per le monarchie è il contrario.

A voler andare nel mondo delle utopie, si può dire che l'unica soluzione del problema sarebbe il governo assoluto dei saggi e dei migliori, di una vera aristocrazia, di una vera nobiltà ottenuta per via della generazione dall'unione degli uomini più generosi con le donne più savie e spiritose. Questa proposta è la mia Utopia, la mia repubblica platonica.

I re costituzionali hanno un'innequivocabile rassomiglianza con gli dèi di Epicuro, come quelli che senza mescersi negli affari umani seggono su nel loro cielo in una beatitudine e quiete imperturbata. Ma essi sono ora diventati di moda ed in ogni piccolo principato tedesco abbiamo una parodia della Costituzione inglese, tutta completa con Camera alta e Camera bassa fino all'atto di *habeas corpus* ed al giurì. Queste forme sorte dal carattere inglese e dalle condizioni politiche inglesi sono per il popolo inglese le forme più naturali e più adatte: ma appunto allo stesso modo è naturale al popolo tedesco la sua divisione in tante popolazioni rette da altrettanti principi dotati di un potere effettivo, con un imperatore sopra tutti che protegge la pace all'interno e l'unità dell'impero all'esterno. Io sono convinto che la Germania, se non vuole andare incontro al destino dell'Italia, deve ricostruire, e nel modo più effettivo, la dignità imperiale abolita dal suo nemico capitale Napoleone I. Perchè da essa dipende l'unità tedesca che senza di essa sarà sempre solo un'unità nominale o precaria. E poichè noi non viviamo più al tempo di Gunter di Schwarzburg quando si poteva pensare

seriamente alla scelta di un imperatore, la corona imperiale dovrebbe passare alternatamente ed a vita all'Austria ed alla Prussia. La sovranità assoluta dei piccoli Stati è in ogni caso illusoria. Napoleone I ha fatto per la Germania ciò che Ottone I per l'Italia, e cioè la divise in tanti piccoli Stati indipendenti seguendo il principio *divide et impera*. Gli Inglesi mostrano la loro grande saviezza anche in questo, che conservano con una specie di rispetto quasi superstizioso i loro antichi istituti, usi e costumi anche a costo di spingere questo rispetto fino all'esagerazione ed al ridicolo: perchè queste cose non sono state inventate dal capriccio individuale, ma sono sorte poco per volta dalla forza delle circostanze e dall'esperienza della vita e perciò sono le istituzioni ad essi più confacenti. Per contro il nostro buon uomo tedesco si è lasciato persuadere dai suoi pedagoghi che egli deve cacciarsi in un *frack* all'inglese: che le circostanze lo esigono assolutamente; ed egli se ne è fatto dare per forza uno da papà, ed ora con le sue goffe maniere e la sua persona sgraziata vi fa una figura abbastanza ridicola. Ma il *frack* gli darà ancora ben altri incomodi, ed in primissimo luogo per via dell'istituzione del giurì, il quale, sorto nella più rozza barbarie del medioevo inglese, al tempo del re Alfredo il grande, quando ancora il saper leggere e scrivere salvava dalla pena di morte, è certo il peggiore di tutti i tribunali penali; come quello che invece di essere composto di giudici colti ed sperimentati, i quali incanutiti nel quotidiano studio di districare le astuzie e le finzioni dei ladri, degli omicidi e dei mariuoli, hanno imparato a seguire le tracce negli affari più complicati, conta nel proprio seno le persone più rudi ed ignoranti, che pure seggono a giudizio e dovrebbero col loro intelletto pesante, rozzo, inesercitato, stupido, nemmeno capace di un'attenzione sostenuta, scoprire la verità dall'ingannevole intreccio di menzogne e di apparenze che la nasconde, mentre per di più essi pensano intanto ai loro affari quotidiani e sospirano verso casa, incapaci affatto di formarsi un chiaro concetto della differenza fra verosimiglianza e certezza, onde si limitano nel loro debole cervello ad istituire così all'ingrosso una specie di *calculus probabilium* secondo cui poi giudicano e pronunciano a cuor leggero le condanne più gravi (1). Ma essi, si dice, saranno

(1) Al giurì si applica ciò che Samuel Johnson diceva di un tribunale militare chiamato a decidere su di una questione importante, che non ispirava

giudici imparziali. Imparziale il *malignum vulgus*? come se la partigianeria non fosse da temersi dieci volte di più da parte dei pari dell'accusato che non da parte dei giudici a lui affatto estranei, viventi in una regione affatto diversa, inamovibili e consci del loro dovere professionale! Quanto poi ai reati politici ed ai reati di stampa farli giudicare dal giurì, vuol proprio dire mettere la capra a guardia dei cavoli.

9. [§ 128].

Dappertutto e sempre vi è stato un profondo malcontento contro i governi, le leggi e le istituzioni pubbliche; ma nella maggior parte dei casi solo perchè si è sempre inclinati a porre a carico di essi la miseria inseparabile dall'esistenza umana, quella miseria che, per parlare miticamente, è la maledizione onde fu colpito Adamo e con lui tutto l'uman genere. Tuttavia questo menzognero miraggio non è mai stato sostenuto in modo così falso e sfrenato come dai demagoghi dell'ultima ora. Questi sono, come nemici del cristianesimo, ottimisti: il mondo è per essi fine a se stesso e quindi in se stesso, cioè secondo la sua naturale organizzazione, ottimamente costituito, un vero tempio della felicità. Le miserie profonde dell'esistenza che contraddicono a questa loro illusione sono da essi attribuite ai governi: se questi facessero soltanto il loro dovere, si avrebbe il cielo sulla terra e tutti potrebbero mangiare e bere in abbondanza, propagarsi e crepare senza fatica e senza pena; poichè questa è la parafrasi del loro "fine immanente", (*Selbstzweck*) e il fine del "progresso indefinito dell'umanità", che essi vanno infaticabilmente predicando nelle loro declamazioni ampollöse.

10. [§ 129].

Una volta la colonna precipua del trono era la *fede*, oggi è il *credito*. Lo stesso papa deve avere oggi più a cuore la fiducia dei suoi creditori che quella dei suoi credenti. Una volta si piangeva sul debito imposto al mondo dalla colpa originaria, oggi si pensa

a lui nessuna fiducia; e cioè che forse nessuno dei membri dello stesso aveva in tutta la sua vita passato anche solo un'ora da sè solo a calcolare delle probabilità (BOSSWEL, *Life of Johnson*, a. 1780, aetat. 71).

con spavento ai debiti del mondo e come una volta si attendeva il giorno del giudizio, così oggi si attende la futura grande *σεισαχθεια*, la grande bancarotta universale, ciascuno tuttavia con la fiducia di non avere più da assistervi.

11. [§ 130].

Il diritto di proprietà è invero eticamente e ragionevolmente assai meglio fondato che il privilegio della nascita; tuttavia è affine e connesso con questo, il quale non potrebbe perciò venir abolito senza mettere in pericolo anche quello. E la ragione sta in questo, che la proprietà è in genere ereditata e quindi è una specie di diritto della nascita; come d'altro lato l'antica nobiltà porta solo il nome del feudo e così esprime per mezzo dello stesso puramente il suo possesso. Quindi tutti i possidenti dovrebbero, se invece di essere invidiosi fossero savii, favorire il mantenimento dei privilegi della nascita.

La nobiltà, come tale, presenta così il doppio vantaggio di sostenere da un lato il diritto di proprietà, dall'altro il privilegio ereditario del monarca: poichè questi non è che il primo dei gentiluomini e quindi anche tratta, di regola, i nobili come dei congiunti di un livello inferiore ed in modo affatto diverso dai borghesi, anche da quelli che sono con lui più in confidenza. È del resto affatto naturale che egli abbia maggior fiducia in coloro i cui antenati furono per lo più i primi servitori e in appresso sempre i famigliari più vicini ai suoi antenati. Perciò a ragione un gentiluomo si appella al suo nome quando egli, in occasione d'un possibile sospetto, ripete al re l'assicurazione della sua fedeltà e della sua devozione. Il carattere viene sempre ereditato dal padre, come ben sanno i miei lettori. È cosa stolta e ridicola non voler guardare di chi uno è figlio.

12. [§ 131].

Tutte le donne, con rare eccezioni, sono inclinate alla prodigalità; quindi ogni patrimonio già formato, fatta eccezione per rari casi in cui esse stesse lo hanno guadagnato, dovrebbe essere posto al sicuro dalla loro pazzia. Appunto per questo io sono d'avviso che le donne non dovrebbero mai uscire interamente di tutela, ma

dovrebbero sempre stare sotto il controllo effettivo d'un uomo, sia il padre, il marito, il figlio od anche lo Stato, come si fa nell'India, che perciò esse non potessero mai disporre di proprio arbitrio di un patrimonio che non avessero guadagnato esse stesse. L'attribuire alla madre la tutela e l'amministrazione del patrimonio paterno dei suoi figli mi sembra una pazzia imperdonabile e funesta. Nella maggior parte dei casi questa donna dissiperà coi suoi galanti il patrimonio accumulato dal padre dei suoi figli col lavoro di tutta la sua vita ed in vista specialmente dei figli; sia poi che essa li sposi o no. Questo è già l'avvertimento che ci dà il buon padre Omero :

οισθα γαρ, οίος θυμος ενι στηθεσσι γυναικος
 κεινου βουλεται οικον οφελλειν, ός κεν οπιιοι,
 παιδων δε προτερων και κουριδιοιο φιλοιο,
 ουκετι μεμνηται τεθνητος, ουδε μεταλλα.

Od., XV, 20.

La madre vera diventa, dopo la morte del marito, molte volte una matrigna: e ben si sa qual cattivo senso abbia in generale la parola " matrigna „ ; mentre del patrigno non si parla in genere affatto; questo cattivo senso aveva già la parola " matrigna „ al tempo di Erodoto (IV, 154) e le donne hanno ben saputo conservarlo in appresso. Ad ogni modo le donne hanno sempre bisogno di tutela, perciò non dovrebbero mai essere tutrici. In generale poi una donna che non abbia amato suo marito, nemmeno ne amerà i figli, passato il tempo dell'amor materno puramente istintivo e perciò senza un vero carattere morale. Inoltre io sono d'opinione che dinanzi al tribunale la testimonianza di una donna, *caeteris paribus*, dovrebbe avere minor valore di quella d'un uomo, in modo, per esempio, che due testimoni maschili equilibrassero tre od anche quattro testimoni femminili. Poichè io credo che il genere femminile preso nel suo insieme manda fuori ogni giorno tre volte tanto di bugie che non il maschile, e ancora con un'apparenza di sincerità e di veracità a cui l'uomo mai non arriva. I Turchi certo eccedono dal lato opposto. Un giovane turco istruito mi diceva un giorno: " Per noi la donna è soltanto il terreno da cui nasce l'uomo. Perciò la loro religione ci è indifferente: noi possiamo sposare una cristiana senza esigere che si converta „. Alla mia domanda se i dervisci prendano moglie mi rispose: " Questo si capisce: lo stesso Maometto era ammogliato ed essi non vogliono mica essere più santi di lui „.

Non sarebbe meglio se non vi fossero giorni di riposo, ma invece tanto più ore di riposo? Quanto benefiche non sarebbero le sedici ore della noiosa e perciò pericolosa domenica se dodici di esse fossero ripartite negli altri giorni della settimana! Per le pratiche religiose la domenica avrebbe ancora sempre abbastanza di due ore: più infatti non vi vengono mai consacrate, e tanto meno alla meditazione religiosa. Gli antichi non conoscevano alcun giorno di riposo settimanale. Certo però sarebbe difficile mantenere realmente intatte le due ore quotidiane di riposo così acquistate ed assicurarle contro ogni abuso.

13. [§ 132].

Ahasverus, l'ebreo errante, è nient'altro che la personificazione dell'intero popolo ebraico. A causa dell'empia sua condotta contro il salvatore ed il liberatore del mondo esso è condannato a non essere liberato mai dalla sua colpa e dall'esistenza terrena e quindi ad errare senza patria per le terre straniere. E questo è appunto il peccato ed il destino del piccolo popolo ebraico il quale, in modo veramente miracoloso, cacciato da quasi duemila anni dalla sua sede ancora sempre sussiste ed erra senza patria; mentre tanti popoli grandi e gloriosi rispetto a cui la piccola nazione ebraica è un nulla, gli Assiri, i Medi, i Persiani, i Fenici, gli Egiziani, gli Etruschi ed altri ancora sono entrati nell'eterna pace ed interamente scomparsi. E così ancora oggi questa *gens extorris*, questo Giovanni senza terra fra i popoli è sparso sopra tutta la terra, in nessun luogo a casa sua ed in nessun luogo straniero; sempre affermando con tenacia senza esempio la sua nazionalità, anzi sperando, memore di Abramo che abitava in Canaan come straniero, ma poco per volta, come Dio gli aveva promesso, diventò signore dell'intero paese (I Mos., 17, 8), di stabilirsi e di metter radice in qualche parte per acquistare di nuovo il possesso di un paese, senza di cui un popolo è come un pallone in aria (1). Per intanto esso vive parassi-

(1) Mosè, lib. IV, c. 13 seg., con lib. V, c. 2, ci dà un esempio istruttivo del processo della graduale diffusione dei popoli sulla terra, del come cioè orde mobili migranti cercassero di respingere i popoli già fermamente stabiliti dalle fertili terre che essi occupavano. L'ultimo passo di questo genere fu l'immigrazione, o meglio l'invasione dell'America che oggi ancora si con-

ticamente sugli altri popoli e sulla loro terra, pur essendo animato egualmente dal più vivo patriottismo per la propria nazione; patriottismo che dimostra con la ferma unità e con la perfetta solidarietà di tutti i suoi membri; e che pur essendo un patriottismo senza patria accende l'animo di entusiasmo più che ogni altro. La patria dell'ebreo sono gli altri ebrei; quindi egli lotta per essi come *pro ara et focis* e nessuna comunità sulla terra è così solidamente unita come questa. Da ciò appare quanto sia assurdo voler concedere ad essi una partecipazione nel governo e nell'amministrazione dello Stato. La loro religione, che è *ab origine* strettamente intrecciata, anzi una cosa sola con lo Stato, non è punto in questo il punto essenziale, ma è solo il vincolo che li tiene uniti, il *point de ralliement* ed il segno distintivo e cui si riconoscono. Questo si vede anche da ciò che l'ebreo battezzato non desta in nessun modo, come gli altri apostati, l'odio e l'orrore dei suoi correligionari di prima, anzi di regola non cessa di essere loro amico e compagno, fatta eccezione per pochi intransigenti, e di considerarli come i suoi veri compatrioti. E perfino nelle preghiere rituali e solenni degli ebrei, per cui debbono essere riuniti in dieci, quando ne manca uno può prenderne il posto un ebreo battezzato, ma nessun altro cristiano. E lo stesso vale per tutte le altre cerimonie religiose. Questo si vedrebbe ancor più chiaramente se accadesse che il cristianesimo venisse ad una dissoluzione e rovina totale, chè allora non perciò gli ebrei cesserebbero di stare da sè come ebrei e di fare una comunità a parte. È quindi altamente superficiale e falso considerare gli ebrei soltanto come una setta religiosa; peggio poi quando per favorire questo errore si designa l'ebraismo, con un'espressione tolta alla chiesa cristiana, come la "confessione giudaica". Questa è un'espressione radicalmente falsa, creata espressamente per ingenerare confusione, che non dovrebbe assolutamente venir tollerata. L'espressione vera è "na-

tinua con l'occupazione progressiva delle terre occupate dai selvaggi americani, come accade anche in Australia.

Il rôle del popolo ebraico dopo il suo passaggio nella terra promessa e quella dei Romani in Italia fu essenzialmente lo stesso, e cioè quello di un popolo immigrato che è in continua guerra coi suoi vicini stabiliti prima di esso nel medesimo paese e che riesce infine a soggiogarli. Soltanto che i romani operarono in un campo assai più vasto che non gli ebrei.

zione giudaica „. Gli ebrei non hanno alcuna confessione: il monoteismo appartiene alla loro nazionalità ed alla loro costituzione politica ed è per essi qualche cosa di naturale. Anzi, a guardare ben da vicino, monoteismo ed ebraismo sono concetti equivalenti. Che i difetti inerenti al carattere nazionale ebraico, fra cui il più saliente è quella meravigliosa assenza di tutto ciò che si riassume nella parola *verecundia*, — quantunque questo sia un difetto che nel mondo serve assai più di qualunque qualità positiva — che, ripeto, questi difetti debbano ascriversi soprattutto alla lunga ed ingiusta oppressione da essi sofferta, è un fatto che può servire a seusarli, ma che non li sopprime. Quando un ebreo ragionevole, mettendo da una parte le antiche favole e gli antichi pregiudizi, si stacca per il battesimo da una comunità che non gli porta nè onore nè vantaggio (sebbene questo caso sia possibile per via di eccezione) io non posso che lodarlo, anche se egli non prendesse troppo sul serio la fede cristiana: forse che la prende sul serio ogni giovane cristiano quando alla prima comunione recita il suo credo? Per risparmiargli tuttavia anche questo passo e metter fine una volta nel modo più placido a tutto questo assurdo tragicomico, il mezzo migliore sarebbe certo di permettere, anzi di favorire i matrimoni fra cristiani ed ebrei: contro di che nulla potrebbe opporre la Chiesa, avendo questo per sè l'autorità dell'Apostolo (I Cor., 7, 12-16). Allora fra cento anni non vi sarebbero più che pochissimi ebrei e poco tempo di poi scomparirebbe l'eterno fantasma; Ahasverus troverebbe la pace del sepolcro ed il popolo eletto non saprebbe nemmeno più dove sia rimasto. Ma questo desiderabile risultato potrebbe venir frustrato quando si spingesse così oltre l'emancipazione degli ebrei da concedere ad essi i diritti politici e così la partecipazione all'amministrazione ed al governo dei paesi cristiani. Che allora essi continueranno con amore ad essere e rimanere ebrei. Giustizia vuole che essi abbiano gli stessi diritti civili degli altri: ma concedere ad essi di partecipare alla vita politica è assurdo: essi sono e rimangono un popolo straniero orientale e debbono perciò venir considerati come stranieri stabiliti fra noi. Quando circa venticinque anni fa nel parlamento inglese si trattava dell'emancipazione degli ebrei, un oratore pose il caso seguente in via ipotetica; un ebreo inglese va a Lisbona dove egli trova due uomini nell'estremo del bisogno e dell'angustia, mentre è in suo potere di salvare uno solo di essi. Ambo gli sono per-

sonalmente estranei. L'uno è un inglese, ma cristiano; l'altro è un portoghese, ma ebreo. Quale dei due egli salverà? Io credo che nessun cristiano chiaroveggente e nessun ebreo sincero sarà in dubbio sulla risposta. E questa ci dà anche il criterio per decidere sui diritti da concedersi agli ebrei.

14. [§ 133].

In nessuna circostanza la religione interviene in modo così immediato e visibile nella vita pratica e materiale come nel giuramento. È certo da deplorarsi che per questo mezzo la vita e la proprietà di un individuo siano fatti dipendere dalle convinzioni metafisiche di un altro. Se un giorno, per quanto lontano, come pure è a temersi, le religioni cadranno universalmente in rovina ed ogni fede sarà estinta, che cosa avverrà del giuramento? Vale quindi la pena di ricercare se non vi possa essere un significato puramente morale del giuramento indipendente da ogni fede positiva e tuttavia riducibile in chiari concetti, che come un gioiello di purissimo oro potesse uscire incolume dalla conflagrazione universale delle chiese; se anche esso di fronte al linguaggio pomposo ed energico del giuramento religioso potesse apparire alquanto semplice e nudo.

Il giuramento ha incontrastatamente per fine di ovviare per un mezzo puramente morale alla tendenza purtroppo frequente nell'uomo verso la menzogna e l'inganno col portare vivamente alla sua coscienza il dovere morale da lui riconosciuto di dire la verità, fortificandolo ancora per via di una considerazione straordinaria, che il giuramento appunto richiama. Io voglio tentare qui di mettere in luce, conforme ai principi della mia etica, il senso di questa affermazione del dovere della verità, libero da ogni interpretazione trascendente e mitica.

Io ho nella mia opera capitale, vol. I, § 62, e più estesamente nella memoria premiata sul fondamento della morale, § 17, stabilito il principio paradossale, eppur vero, che in certi casi l'uomo ha il diritto di mentire e l'ho appoggiato con estese considerazioni ed argomentazioni. Questi casi sono in primo luogo quelli in cui l'individuo ha diritto di usare contro altri la violenza, in secondo luogo quelli in cui gli vengono rivolte domande assolutamente inconvenienti, le quali sono per di più tali che egli, sia declinando

di rispondere, sia rispondendo sinceramente la verità, danneggerebbe il suo interesse. Appunto perchè in simili casi vi è indubbiamente un diritto alla menzogna, è necessaria nelle circostanze importanti, la cui decisione dipende dalla deposizione di un uomo, come anche nelle promesse, il cui adempimento è di grande importanza, anzitutto l'espressa e solenne dichiarazione da parte dello stesso che egli riconosce non trattarsi qui di nessuno dei casi sopra riferiti, che cioè egli sa e vede non soffrire egli qui alcuna violenza ed alcuna minaccia, ma sottostare puramente al regno del diritto, ed ancora che egli riconosce come la questione a lui proposta sia legittimamente posta e finalmente che egli è pienamente conscio dell'importanza della sua presente deposizione. Questa dichiarazione implica che egli, dove mentisca in queste circostanze, commette con piena coscienza una grave ingiustizia, in quanto egli è qui come uno al quale sulla fiducia dell'onestà sua è dato il più pieno potere sopra quel determinato caso: potere che egli può esercitare così nel senso della giustizia come dell'ingiustizia. Se ora egli mentisce, egli deve riportarne la chiara coscienza di essere uno che quando ha libera azione, se ne vale a mente fredda e deliberata per l'ingiustizia. Questa è la testimonianza che dà di se stesso lo spergiuro. Ora a questo si riattacca ancora la circostanza che, poichè nessuno può fare senza di una metafisica qualunque, ciascuno porta anche in sè la convinzione confusa quanto si vuole che il mondo ha un valore non soltanto fisico, ma anche metafisico e quindi ancora che in dipendenza di questo il nostro agire individuale considerato secondo il criterio puro e semplice della moralità ha ancora altre conseguenze ben diverse e ben più importanti di quelle che discendono dalla sua azione empirica e pertanto è realmente di un valore trascendente. Su questo punto rinvio alla mia memoria sul fondamento della morale, § 21, e solo aggiungo che l'uomo il quale nega al suo agire ogni altro valore che non sia il valore empirico non può mai stabilire quest'affermazione senza sentire un'interna contraddizione e senza esercitare sopra di sè una certa violenza. L'esigenza del giuramento pone ora l'uomo espressamente da questo punto di vista, in cui esso deve considerarsi, in questo senso, come puro essere morale e cosciente dell'alta importanza della decisione a lui rimessa in questa sua qualità; nel quale momento tutte le altre considerazioni debbono per lui svanire fino a sparire completamente. — Ora in questo

è affatto irrilevante se la convinzione così suscitata del valore morale e metafisico ad un tempo dell'essere nostro sia solo oscuramente sentita o rivestita e vivificata coi miti e le favole della religione, o sia portata alla perfetta chiarezza del pensiero filosofico; onde segue ancora essere irrilevante se la formula del giuramento sia mitologicamente espressa in questo o quel modo o sia intieramente astratta come la formula usata in Francia *je le jure*. La formula dovrebbe essere scelta secondo il grado di coltura intellettuale di colui che giura: come già ora è variamente scelta secondo la sua diversa fede positiva. Così posta la cosa anche colui che non appartiene a nessuna confessione determinata potrebbe benissimo venir ammesso al giuramento.

II.

1. [*Neue Par.*, § 253].

La grande differenza fra la legge esteriore e quella interiore (fra lo Stato ed il regno di Dio) già può vedersi da ciò, che lo Stato cura che ad ognuno sia fatta giustizia, considera ogni individuo come passivo e si attiene quindi all'azione; laddove la legge morale vuole che ognuno eserciti la giustizia, considera ogni individuo come attivo, guarda alla volontà e non all'azione (1). — Si provi ad invertire le parti e dire: lo Stato cura che ognuno faccia giustizia, e la legge morale che ad ognuno venga fatta giustizia —.

La morale si occupa esclusivamente della volontà: la circostanza di una potenza esteriore che impedisca a questa di agire, è di nessuna importanza, il mondo esterno ha soltanto realtà per essa in quanto esso può determinare o non determinare la volontà: una volta che la volontà è determinata, ossia una volta che una risoluzione è presa, il mondo esterno ed i suoi avvenimenti sono cosa vana e non esistono affatto. Poichè se gli eventi del mondo

(1) P. es. un debitore ed un creditore si disputano perchè il primo nega il proprio debito. Sono presenti alla controversia un giurista ed un moralista. Essi prenderanno viva parte alla questione ed entrambi desidereranno a questa la medesima soluzione, sebbene ognuno di essi avanzi un'esigenza diversa. Il giurista dirà: "Io voglio che quest'uomo riabbia il suo avere". Il moralista invece: "Io voglio che colui faccia il suo dovere".

avessero una realtà, vale a dire un valore in sè ed altrimenti che per la volontà che essi sottolineano, quale lamento non dovrebbe sollevare in noi il fatto che essi stanno nel regno del caso e dell'errore! Ma appunto questo prova che importa non ciò che avviene, ma ciò che si vuole: siano poi gli eventi esteriori il giuoco del caso o dell'errore, e mostrino così all'uomo la loro vanità.

Lo Stato non si occupa che degli eventi esterni, ossia di ciò che accade: soltanto questo è per esso reale: lo stato non proibisce al mio pensiero di occuparsi incessantemente di omicidio e di veleno, fino a che la spada e la ruota impediscono alla volontà di tradursi in atto.

L'etica domanda: quali sono i doveri di giustizia verso gli altri? che cosa debbo io fare?

Il diritto naturale domanda: che cosa debbo io non permettere agli altri? che cosa debbo io sopportare? E qui non: "onde io non sia ingiusto"; ma: "onde io non faccia nulla più di ciò che ognuno deve fare per assicurare la propria esistenza e quindi in quella misura che ognuno approva nell'intento di venir trattato alla medesima stregua, e che perciò l'unione di tutti non può proibirmi. — Alle due domande può servire una medesima risposta: precisamente come da opposte direzioni (ossia da due forze opposte) può venir tracciata una medesima linea o come dall'angolo io apprendo il seno e dal seno l'angolo.

Allo stesso modo che si è detto che lo storico è il profeta al rovescio: si può anche dire: il giurista è il moralista (maestro dei doveri di giustizia) al rovescio, o la politica è l'etica invertita: senonchè qui non si deve ritenere l'etica anche come una dottrina del dovere, della benevolenza, della magnanimità, dell'amore, ecc. Lo Stato è il nodo gordiano che vien reciso invece di venir sciolto; l'uovo di Colombo che si fa star ritto con lo schiacciarlo all'uno dei capi e non per mezzo dell'equilibrio, come se l'essenziale fosse di farlo stare dritto e non di bilanciarlo in equilibrio. Esso rassomiglia a colui che crede di fare il bel tempo col far arbitrariamente salire il barometro.

2. [§ 254].

Quanto a quello che i pseudo filosofi insegnano ai nostri giorni, che cioè intento dello Stato sia quello di promuovere il fine mo-

rale dell'uomo, è ben piuttosto il contrario che è vero. Fine dell'uomo (espressione parabolica) non è già che egli agisca in un modo piuttosto che in un altro, poichè tutti gli *opera operata* sono in sè indifferenti. Bensì che la volontà, di cui ogni uomo è un completo *specimen* (anzi egli è questa volontà stessa), cambi rotta; che l'uomo (l'unione del conoscere e del volere) riconosca questa volontà, si rispecchi nelle sue azioni e ne scorga tutto l'obbrobrio. Lo Stato, il quale mira solamente al benessere di tutti, impedisce le manifestazioni della cattiva volontà e per nulla impedisce questa volontà, ciò che sarebbe impossibile. Onde avviene che ben raramente un uomo vede tutto l'orrore dell'essere suo nello specchio delle sue azioni. O credete voi realmente che Robespierre, Bonaparte, l'imperatore del Marocco, gli omicidi che voi vedete torturare siano i soli fra tutti ad essere così malvagi? Non vedete voi che che molti si diporterebbero come jene, se essi solamente lo potessero?

Taluni malfattori muoiono più serenamente sul patibolo che taluni non-malfattori nelle braccia dei loro congiunti. Quelli hanno conosciuto e rinnegato la loro volontà. Questi non poterono rinnegarla perchè mai non poterono conoscerla. Lo Stato mira ad un paese di cuccagna il quale è in recisa contraddizione col vero fine della vita, colla conoscenza della volontà in tutto il suo orrore.

3. [§ 255].

Bonaparte non fu propriamente peggiore di molti uomini, per non dire della maggior parte degli uomini. Egli possedette appunto l'egoismo ben comune di cercare il suo bene a spese degli altri. Ciò che lo distingue è puramente la maggior forza nel voler soddisfare a questa volontà, un'intelligenza, una ragione, un coraggio più grandi, a cui il caso ancora concesse buon giuoco. Per tutto ciò egli operò in pro del proprio egoismo ciò che mille altri ben vorrebbero operare in pro del loro, se ne avessero la possibilità. Ogni mariuolo impotente che per mezzo di piccole malvagità si procura un piccolo vantaggio a danno altrui, per quanto questo possa essere lieve, è altrettanto malvagio quanto Bonaparte.

Coloro che si cullano nell'illusione di una ricompensa dopo morte desidererebbero che Bonaparte espiasse con tormenti inenarrabili tutti gli innumerevoli dolori che egli ha cagionato. Ma egli non è

più reo di tutti coloro che hanno la medesima volontà, pur non avendo la medesima forza. Per avere ricevuto in dono questa rara forza egli ha rivelato tutta la malvagità della volontà umana: ed i dolori della sua epoca, che ne sono il necessario contrapposto rivelano il dolore che si riconnette indissolubilmente alla cattiva volontà, il cui fenomeno nel suo complesso è il mondo. Ed appunto questo è il fine del mondo, che cioè venga conosciuto con quale dolore senza nome la volontà di vivere si connette, anzi è propriamente una cosa sola. La realtà fenomenica di Bonaparte contribuì dunque molto a questo fine. Il mondo non ha per fine di essere un insipido paese di cuccagna; ma ben più di essere una tragedia nella quale la volontà di vivere si riconosca e si rinneghi. Bonaparte non è che un potente specchio della volontà di vivere umana.

La differenza fra ciò che cagiona il dolore e ciò che soffre non è che fenomenica. Tutto ciò è l'unica volontà di vivere che è una cosa sola col dolore, la cui conoscenza la conduce a rinnegare se stessa ed aver fine.

4. [§ 256].

Il principale privilegio dell'età antica di fronte all'età moderna consisteva forse in ciò, che in quella, per usare l'espressione di Bonaparte, *les paroles allaient aux choses*, non così nella nostra epoca. Io voglio dire: nell'antichità il carattere della vita pubblica, dello Stato e della religione come della vita privata era decisamente l'affermazione della volontà di vivere: nei tempi moderni esso è la negazione della volontà, poichè questo è il carattere del cristianesimo: ma ora e in pubblico già si mitiga quella negazione perchè troppo in contrasto con il carattere dell'umanità, e segretamente si afferma ciò che pubblicamente si nega: onde sono universalmente in gioco l'esitazione e la falsità: onde l'età moderna appare così meschina rispetto all'antica.

5. [§ 257].

La morte di Socrate e la crocifissione di Cristo appartengono ai grandi tratti caratteristici dell'umanità.

6. [§ 258].

Il tratto principale del carattere nazionale degli italiani è un'impudenza perfetta. Questa consiste sia nel non sentirsi troppo impari a nessun compito, onde la loro presunzione e sfacciataggine; sia nel non sentirsi troppo alti per nessuna cosa, onde la loro bassezza. Chi invece ha del pudore è per alcune cose troppo timido, per altre troppo superbo. L'italiano non è nè l'uno nè l'altro, ma è timoroso od ardito a seconda delle circostanze.

7. [§ 259].

Le altre parti del mondo hanno le scimmie; l'Europa ha i francesi. Vi è compensazione.

8. [§ 260].

Il carattere proprio della nazione nord-americana è la volgarità: questa si rivela in essa sotto tutte le forme, come volgarità morale, intellettuale, estetica e sociale; e non puramente nella vita privata, ma altresì in quella pubblica: essa non abbandona il *yankee*, qualunque ne sia la posizione. Egli può dire di essa ciò che Cicerone diceva della scienza: *nobiscum peregrinatur*, ecc. Essa è quella che lo fa così diametralmente opposto all'inglese il quale sempre si studia di essere nobile in tutto; nel morale, nell'intellettuale, nell'estetico e nel sociale; ed appunto perciò egli trova il *yankee* a metà odioso ed a metà ridicolo. Questi americani sono i plebei del mondo. La ragione può risiedere e nella costituzione repubblicana, e nella loro origine in parte da una colonia penitenziaria in parte da coloro che avevano motivi di timore in Europa, e altresì nel clima.

9. [§ 261].

I sassoni del nord sono pesanti senza essere goffi: i sassoni del sud sono goffi senza essere pesanti.

10. [§ 262].

Si è rimproverato ai tedeschi di imitare ora i francesi ora gli inglesi: questo è appunto ciò che di più prudente essi possono fare: poichè di proprio non potrebbero mettere in mostra nulla.

11. [§ 263].

La natura è ciò che di più aristocratico si conosca sulla terra: poichè ogni differenza stabilita fra gli uomini dal grado e dalla ricchezza in Europa, e dalla casta nell'India è piccola in paragone della distanza che nel riguardo morale ed intellettuale la natura ha irrevocabilmente posto, ed anche in questa come nelle altre aristocrazie si contano diecimila plebei per un nobile, milioni di plebei per un principe, e la moltitudine è canaglia, *Pack, plebs, mob, rabble*.

Onde, sia detto qui di passaggio, anche i patrizi ed i nobili di quest'aristocrazia, al par di quella dello stato, non debbono mescolarsi con la canaglia, ma quanto più essi sono in alto tanto più debbono tenersi da essa separati e rimanervi inaccessibili.

Si potrebbe anzi in certo modo considerare le distinzioni di grado introdotte dagli ordinamenti umani come una parodia o falsa rappresentanza di questa distinzione naturale; in quanto cioè i segni esteriori dell'aristocrazia, così gli attestati di rispetto da una parte come le manifestazioni della superiorità dall'altra, possono venir ritenuti come convenienti e come cosa seria soltanto per ciò che riguarda l'aristocrazia naturale (1), laddove per ciò che riguarda l'aristocrazia umana essi non vanno oltre l'esteriorità: onde questa sta a quella come l'orpello all'oro genuino, o come un re da teatro ad re vero.

Senonchè fra gli uomini ogni distinzione arbitraria di grado è spontaneamente riconosciuta, non così invece la distinzione naturale: ognuno è disposto a riconoscere un altro individuo come più ragguardevole o più ricco di lui e conseguentemente a tributargli rispetto; ma nessuno vuol riconoscere la ben più grande differenza con cui la natura ha irrevocabilmente separato uomo e uomo, ed ognuno si ritiene per intelligenza, per senno, per opinioni eguale ad ogni altro: perciò nella società gli eletti non vengono tenuti nel dovuto conto, onde essi procurano di evitarla.

(1) Anzi essi debbono aver avuto origine soltanto per il riconoscimento della medesima poichè sembrano significare qualche cosa di diverso da una semplice superiorità di potenza, a riconoscere la quale non furono evidentemente inventati.

Per un pittore sarebbe forse un tema non disprezzabile ritrarre il contrasto fra l'aristocrazia naturale e quella umana, rappresentando un principe con tutti i contrassegni della sua prerogativa e con una fisionomia di infimo grado in colloquio o comunque in relazione con una figura la cui fisionomia spiri la più grande superiorità intellettuale, ma avvolta in poveri panni. Un miglioramento radicale e stabile della società umana e quindi delle condizioni umane sarebbe in generale soltanto possibile col regolare la graduazione convenzionale secondo quella della natura, così che ai paria della natura incombessero le occupazioni più vili, ai sudra quelle puramente meccaniche, ai vaysias quelle dell'alta industria e soltanto i veri kschatrias potessero essere uomini di Stato, duci e principi, e le arti e le scienze fossero unicamente riservate ai bramini; laddove ora la graduazione convenzionale coincide così raramente con quella della natura, anzi vi è così spesso in rivoltante contraddizione. Eppure soltanto in quel primo caso la *vita* sarebbe *vitalis*. Le difficoltà sono invero enormi. A ciò si richiederebbe che ogni fanciullo venisse destinato non secondo lo stato dei genitori, ma secondo il giudizio del più profondo conoscitore degli uomini.

12. [§ 264].

La poligamia avrebbe, fra i molti vantaggi, anche quello di non porre l'uomo in così stretto legame con gli suoceri, il timore dei quali impedisce ora innumerevoli matrimoni (1).

13. [§ 265].

Un precipuo ostacolo al progresso del genere umano è costituito dal fatto che gli uomini non ascoltano coloro che parlano più assennatamente, ma coloro che parlano più forte.

14. [§ 266].

A che sono dunque riusciti Voltaire, Hume, Kant? Il mondo è un *Hôpital des Incurables*! (2).

(1) [Più tardi nel margine:] 10 suocere invece di una!

(2) [Più tardi nel margine:] Molto!

15. [§ 267].

Io congetturò che l'usanza del tenere paggi sia sorta dalla circostanza che i principi trattenevano volentieri in ostaggio alla loro corte i figli dei grandi tra i loro soggetti.

16. [§ 268].

Re e servi vengono chiamati col loro prenome: i due estremi, dunque, della società.

17. [§ 269].

Quaeritur: quando un delinquente diviene pazzo dopo l'istruttoria, deve egli ancora venir suppliziato per l'omicidio da lui commesso allo stato di ragione? — Certamente no.

18. [§ 270].

L'argomento addotto in favore della libera ristampa " che l'imitazione di un oggetto (del libro) del quale si è in possesso non sia cosa ingiusta „, è assurdo. L'opera del pensiero di un autore è come qualunque altra cosa, sua proprietà. Egli vuol trarne profitto col comunicarla ed ha libera scelta per ciò che riguarda il modo. La legge deve proteggere questa sua proprietà come qualsiasi altra. Ma questa proprietà non è un qualche cosa di materiale, bensì alcunchè di spirituale, di immateriale. Onde il volerla trattare, come fa l'argomento surriferito, alla stregua di un qualche cosa di materiale, ossia secondo le regole valide per questo, è un assurdo. L'autore deve poterla comunicare senza che perciò sia posto in pericolo il suo diritto di proprietà: e poichè la comunicazione non può avvenire che mediante mezzi materiali, i quali espongono la sua proprietà (l'immateriale da comunicarsi) al furto, questa deve venir protetta per mezzo di leggi di carattere speciale, perchè in questo caso unico è loro oggetto una proprietà immateriale e gli oggetti materiali a cui esse hanno immediatamente tratto non entrando qui che per *accidens* non debbono venire considerati come tali nè esser sottoposti alle loro proprie leggi: bensì sempre riman qui oggetto la proprietà immateriale:

onde le leggi debbono riuscire ben ingiuste quando, ignorandosi l'oggetto immateriale delle medesime, vengano considerate come dirette a proteggere il mezzo materiale cui esse immediatamente contemplano, ciò che sarebbe come se alcuno volesse giudicare della musica scritta, che egli ode chiamare un'opera d'arte, come se fosse un libero disegno di fantastici ornati.

19. [§ 271].

L'ordinamento della società umana ondeggia come un pendolo fra due mali diametralmente opposti: il dispotismo e l'anarchia. Quanto più si allontana dall'uno tanto più si avvicina all'altro. In ciò ognuno è dell'opinione che il giusto si trovi nel preciso punto medio tra i due. Quale errore! Poichè i due mali non sono affatto egualmente cattivi e pericolosi; ma il primo è assai meno pericoloso a temersi: i suoi effetti non sono che possibili ed anche quando si fanno reali non colpiscono che un individuo su milioni. Invece nell'anarchia la possibilità e la realtà sono inseparabili; le sue conseguenze sono quotidiane e non risparmiano alcuno. — Quindi ogni costituzione deve accostarsi assai più al dispotismo che non all'anarchia: anzi essa deve contenere una piccola possibilità di dispotismo.

20. [§ 272].

I repubblicani desiderano all'Impero tedesco un solo capo come Nerone desiderava all'umanità una sola testa per poterla tagliare d'un colpo.





CAPITOLO TER ZO

Sulla dottrina dell'indistruttibilità del nostro vero essere nella morte.

I.

1. [*Par. u. Par.*, II, § 134].

Sebbene io abbia trattato questo argomento nella mia opera capitale estesamente ed in connessione col resto della dottrina, credo che una piccola raccolta di considerazioni isolate che gettano una certa luce sulla trattazione ora accennata non sarà inutile per qualcuno dei miei lettori.

Basta leggere la "Selina" di JEAN PAUL per vedere come uno spirito eminente si tortura con le assurdità inevitabili di un falso concetto che egli non vuole abbandonare perchè caro al suo cuore, e come d'altra parte egli viene continuamente inquietato dalle conseguenze impossibili che non può accettare. Questo è il concetto della persistenza individuale di tutta la nostra coscienza personale dopo la morte. Quelle lotte e quelle difficoltà che vediamo in Jean Paul mostrano che simili concetti intrecciati di vero e di falso non sono, come si afferma, errori salutari, ma sono decisamente funesti. Poichè non solo per il falso contrapposto dell'anima e del corpo, come per la considerazione della personalità intiera come d'una cosa in sè destinata a durare eternamente, viene resa impossibile la vera conoscenza — fondata sulla distinzione

del mondo fenomenico e della cosa in sè — dell'indistruttibilità del nostro vero essere come di qualche cosa che è superiore al tempo, alla causalità ed al mutamento, ma quello stesso falso concetto non può nemmeno venir mantenuto al posto della verità: perchè la ragione sempre di nuovo si ribella contro l'assurdità in esso implicata e perciò finisce per respingere con esso anche l'elemento di verità che esso contiene. Perchè il vero può a lungo andare sussistere solo nella sua purezza, intrecciato con errori partecipa invece della loro caducità: come il granito si disgrega quando il suo feldspato si decompone, sebbene il quarzo e la mica non vadano soggetti a tale decomposizione. I surrogati della verità non sono quindi molto solidi.

2. [§ 135].

Quando nella conversazione ordinaria si è interrogati da uno fra i molti che vorrebbero saper tutto, ma non hanno pazienza d'imparar nulla, intorno all'esistenza dopo la morte, la risposta migliore e più vicina al vero è questa: " Tu sarai dopo la morte ciò che eri prima della nascita „. Poichè essa implica l'assurdità della pretesa che quel modo d'esistenza che ha avuto un principio non debba più aver fine, e nello stesso tempo contiene l'accenno che vi possono essere due specie di esistenza e quindi, corrispondentemente, due specie di nulla. — Tuttavia si potrebbe egualmente rispondere: " Qualunque cosa tu sia per essere dopo la morte, e fosse anche nulla, sarà per te allora così naturale ed adeguato, come ora è per te la tua esistenza organica individuale: quindi avresti tutt'al più a temere l'istante del trapasso. Anzi, poichè una più matura considerazione della cosa ci conduce a concludere che ad un'esistenza come la nostra sarebbe a preferirsi il non essere assoluto; così il pensiero della cessazione della nostra esistenza o di un tempo in cui più noi saremo, deve ragionevolmente turbarci così poco come il pensiero che non fossimo mai stati. Ora poichè quest'esistenza è essenzialmente un'esistenza personale, perciò anche la cessazione della personalità non deve apparirci come una perdita „.

A colui invece che fosse corso dietro, sulla via del pensiero empirico ed obbiettivo, a ciò che di vero contiene il materialismo ed ora si volgesse a noi pieno di spavento dinanzi al completo

annientamento dell'essere suo per la morte vicina, potremmo forse nel modo più breve e più conforme alla sua concezione empirica restituire la pace ponendo il suo pensiero in presenza della distinzione fra la materia e la forza di natura metafisica che ne prende temporaneamente possesso; come si vede, per esempio, nell'uovo, la cui sostanza omogenea ed informe, non appena interviene la temperatura adatta assume la forma così complicata e ben determinata del genere e della specie corrispondente. In certo modo è questa una specie di generazione *aequivoca*, e molto verosimilmente la serie ascensiva delle forme animali è sorta dal fatto che nelle età remotissime essa compì in un momento favorevole il passaggio dalla specie, a cui l'uovo apparteneva, ad una specie superiore. In ogni caso si rivela qui nel modo più evidente qualche cosa di diverso dalla materia, tanto più che alla minima circostanza sfavorevole questo qualche cosa non si rivela. Questo ci fa vedere chiaramente come questa forza possa, ove l'azione sua sia terminata od impedita, separarsi intatta dalla materia; rinviandoci così ad un'esistenza permanente di una natura affatto diversa dalla persistenza della materia nel tempo.

3. [§ 136].

Se noi supponiamo un essere che conoscesse, intendesse e abbracciasse tutto, la questione se noi continuiamo ad esistere dopo la morte non avrebbe probabilmente per lui alcun senso; perchè il continuare ad esistere al di là dell'attuale esistenza individuale nel tempo ed il cessare di esistere sarebbero concetti senza alcun senso, senza alcuna differenza; come per conseguenza nè il concetto della morte, nè quello della persistenza potrebbero venir applicati al nostro proprio essere, alla cosa in sè rivelantesi nella nostra personalità fenomenica, essendo essi derivati dal tempo che è solo la forma dei fenomeni. Noi per ora possiamo pensare l'indistruttibilità di questo nucleo del nostro essere fenomenico solo come una continuazione dello stesso, e propriamente secondo lo schema della materia come quella che persiste nel tempo attraverso tutte le sue modificazioni formali. — Se invece neghiamo allo stesso questa continuazione, la nostra fine nel tempo ci appare come un annientamento secondo lo schema della forma che scompare non appena le vien tolto il substrato materiale. L'una e l'altra con-

cezione è tuttavia una μεταβασις εις άλλο γενοϛ, cioè un trasferimento delle forme del fenomeno alla cosa in sè. E pure noi possiamo a mala pena formarci anche solo un concetto astratto di una indistruttibilità che non sia una continuazione dell'esistenza: perchè su questo punto ci fa totalmente difetto il materiale intuitivo.

In verità il continuo sorgere di nuovi esseri ed il perire degli esistenti deve considerarsi come un'illusione prodotta dall'apparecchio di due cristalli (funzioni cerebrali), attraverso i quali solo possiamo vedere: essi si chiamano spazio e tempo e, nella loro mutua penetrazione, causalità. Poichè tutto ciò che noi vediamo sotto queste condizioni è puro fenomeno: noi non conosciamo mai le cose come sono in se stesse, cioè indipendentemente dalla nostra percezione. Questa è la vera sostanza della filosofia kantiana, al cui contenuto non possiamo mai richiamarci abbastanza dopo un periodo in cui una bassa ciarlataneria, rovina delle intelligenze, aveva cacciato la filosofia dalla Germania, volenterosamente aiutata in ciò da gente per cui la verità e lo spirito sono le cose più indifferenti di questo mondo e lo stipendio ed il guadagno le più importanti.

4. [§ 136 bis].

Per via della forma del tempo l'uomo (cioè l'affermazione della volontà di vivere nel suo più alto grado di obbiettivazione) si presenta come una generazione continua di uomini che nascono e muoiono. — Quell'esistenza che alla morte dell'individuo rimane intatta è superiore alle forme dello spazio e del tempo. Ma tutto ciò che è per noi reale riveste queste forme: perciò la morte ci si presenta come un salto nel nulla.

5. [§ 137].

Come si può anche solo pensare, all'aspetto della morte di un uomo, che qui abbiamo una cosa in sè che passa nel nulla? Ogni uomo sente piuttosto per una specie di conoscenza immediata intuitiva che qui abbiamo un fenomeno il quale ha fine nel tempo, questa forma di tutti i fenomeni, senza che la cosa in sè ne venga toccata; onde in tutti i tempi si è cercato di esprimere questa conoscenza nelle forme più diverse, le quali tutte nondimeno, de-

rivate dal mondo fenomenico, si riferiscono nel loro vero e proprio senso soltanto a questo. Ciascuno sente che egli è qualcosa di altro che non un essere creato un giorno dal nulla da un altro essere. Onde sorge in lui la convinzione che la morte può bene mettere un fine alla sua vita, ma non alla sua esistenza.

6. [§ 137 *bis*].

L'uomo è qualcosa altro che un nulla animato; — e l'animale anche. — Colui che crede che la sua esistenza si limiti alla vita presente, si considera come un nulla animato; poichè trent'anni prima egli era nulla e fra trent'anni sarà di nuovo nulla.

7. [§ 138].

Quanto più chiaramente si ha coscienza della caducità e della vanità di tutte le cose che non sono se non l'ombra di un sogno, tanto più chiaramente si riconosce il carattere eterno del proprio vero essere interiore; perchè il carattere opposto delle cose viene propriamente riconosciuto solo nella sua contrapposizione a quello dell'essere nostro; come si percepisce il rapido corso della propria nave solo guardando alla riva che sta ferma, non quando si guarda soltanto la nave stessa.

8. [§ 139].

Il *presente* ha due metà: una oggettiva ed una soggettiva. L'oggettiva sola ha per forma l'intuizione del tempo, e perciò continuamente trascorre senza posa: la soggettiva sta ferma ed è perciò sempre la stessa. Così è possibile la nostra viva memoria d'un passato omai lontano e la coscienza della nostra indistruttibilità nonostante la conoscenza della vanità della nostra esistenza.

Dalla mia proposizione iniziale " il mondo è la mia rappresentazione „, segue anzitutto che prima sono io e poi è il mondo. Questo si dovrebbe tener ben presente come antidoto contro la confusione della morte coll'annichilamento.

Ciascuno pensi che l'intimo essere suo è qualche cosa che contiene e porta con sè il presente.

In ogni momento della nostra vita noi stiamo continuamente

con la nostra coscienza nel centro del tempo, non mai ai suoi punti estremi; onde possiamo ricavare che ciascuno porta in se stesso il centro immobile dell'intero tempo infinito. Questo è anche in fondo ciò che dà a lui quella fiducia per cui può vivere senza un continuo terrore della morte. E chi per effetto della vivezza della sua memoria e della sua fantasia può rendersi presente nel modo più intuitivo il lontano passato della sua propria vita, questi riconoscerà più chiaramente di ogni altro l'identità del presente in ogni tempo. Ma forse questa proposizione è più esatta quando sia invertita. In ogni caso è certo che una tale chiara coscienza dell'identità di ogni presente è un elemento essenziale della disposizione filosofica. Per via di essa ciò che vi è di più fuggitivo, il momento dell' " ora „, appare come l'unica realtà permanente. Ora chi acquista coscienza per tale via intuitiva che il presente, che pure è l'unica forma di ogni realtà, nel suo più stretto senso, ha la sua sorgente in noi, quindi scaturisce dall'interno, non dall'esterno, non potrà certamente dubitare dell'indistruttibilità dell'essere proprio. Piuttosto egli comprenderà come alla sua morte sia il mondo obbiettivo col mezzo della sua rappresentazione in noi, l'intelletto, che sparisce per lui, ma come questo non intacchi la sua esistenza, perchè tanto vi era di realtà dentro di lui come fuori di lui. Egli ripeterà con perfetta intelligenza il detto: *εγω ειμι παν το γεγονος και ον και εσομενον* (STOBEO, *Floril.*, tit. 44, 42; vol. 2°, pag. 201).

Chi non ammette tutto questo deve affermare il contrario e dire: " Il tempo è qualche cosa di puramente obbiettivo e reale ed esiste indipendentemente da me. Io sono un essere che è per caso entrato in questo tempo, che ne ha afferrato per così dire una piccola parte ed è arrivato così ad una realtà passeggera come mille altri prima di me che ora più non sono; ed anch'io fra breve non sarò più nulla al pari di essi. Il tempo invece è la realtà: esso continua dopo di me e senza di me „. — Mi sembra che l'errore, anzi, l'assurdità di questa concezione, così decisamente espressa, sia anche più sensibile.

La vita può, conforme a quanto si è detto, venir considerata come un sogno, e la morte come il risveglio. Certo però la personalità dell'individuo appartiene alla coscienza sognante, non alla coscienza desta; perciò la morte appare a quella come un annichilamento. E tuttavia essa non è da considerarsi, sotto questo

punto di vista, che come il passaggio ad uno stato affatto nuovo ed ignoto, anzi piuttosto come il ritorno al nostro stato originario, in cui la vita non costituisce che un breve episodio.

E se un filosofo presumesse di trovare nella morte un conforto a lui particolare, o quanto meno una diversione nel fatto che allora egli troverà la soluzione del problema che lo ha così spesso occupato, a lui accadrebbe probabilmente come a colui che sul punto di trovare ciò che egli cercava, si vedesse spento il lume.

Poichè nella morte la coscienza va indubbiamente perduta: non va perduto invece ciò che fino allora l'aveva prodotta. La coscienza ha il suo immediato fondamento nell'intelletto, e questo in un processo fisiologico. Poichè esso è evidentemente la funzione del cervello e quindi condizionato dalla cooperazione dell'apparato nervoso e circolatorio, o meglio dal cervello che riceve dal cuore nutrimento e vita; e che in virtù della sua complicata e misteriosa costituzione, cui l'anatomia descrive ma la fisiologia non intende, suscita dalle sue eccitazioni il fenomeno del mondo obbiettivo e tutto il meccanismo del nostro pensiero. Una coscienza individuale, anzi in genere una coscienza, non si può pensare senza un essere corporeo, perchè la condizione di ogni coscienza, la conoscenza, è necessariamente funzione cerebrale — in quanto l'intelletto si manifesta obbiettivamente come cervello. — A quel modo adunque che l'intelletto fisiologicamente, nella realtà empirica, nell'ordine dei fenomeni, si presenta come qualche cosa di secondario, come un prodotto del processo vitale, così esso è anche psicologicamente qualche cosa di secondario in contrapposto alla volontà, che sola è l'elemento primitivo ed originario. Anzi l'organismo stesso è propriamente solo la volontà manifestantesi intuitivamente ed obbiettivamente nell'intelletto e così nelle sue forme dello spazio e del tempo, come io ho spesso mostrato, specialmente nella mia "Volontà nella natura", e nella mia opera capitale, vol. II, cap. 20. Poichè, così, la coscienza non inerisce immediatamente alla volontà, ma è condizionata dall'intelletto e questo dall'organismo; così non v'è alcun dubbio che nella morte la coscienza si spegne — come già accade nel sonno e nello svenimento (1). — Ma che cosa im-

(1) Certo sarebbe bello se colla morte non sparisse l'intelletto; allora si potrebbe portare la conoscenza del greco che si è acquistato in questa vita tutta intiera nell'altro mondo.

porta questo? Che coscienza è questa? una coscienza cerebrale, animale, la coscienza dei bruti alquanto potenziata, una coscienza che abbiamo essenzialmente in comune con tutto il regno animale per quanto essa raggiunga in noi il suo culmine. La stessa è, come io ho ben dimostrato, a considerare il suo fine e la sua origine, un puro artificio della natura, un espediente che deve aiutare l'animale nella soddisfazione dei suoi bisogni. Lo stato invece a cui la morte ci restituisce, è il nostro stato originario, cioè lo stato veramente proprio dell'essere che esplica la sua forza nella produzione e nella conservazione della vita ora interrotta dalla morte. È cioè lo stato della cosa in sè, in opposizione al fenomeno. Ora senza dubbio in questo stato originario uno strumento quale è il conoscere cerebrale, essenzialmente mediato e perciò puramente fenomenico, è affatto superfluo: perciò noi lo perdiamo. La sua perdita coincide colla cessazione, per noi, del mondo fenomenico di cui esso era per noi l'intermediario: ad altro esso non serve. Se anche in questo nostro stato originario ci fosse offerta la conservazione di questa coscienza animale, noi la rifiuteremmo, come il paralitico guarito le grucce; quindi colui che rimpiange la futura perdita di questa coscienza cerebrale che appartiene ai fenomeni e non produce che fenomeni, si può paragonare a quei neofiti groenlandesi che non volevano più saperne del cielo quando udirono che là non vi erano foche.

Inoltre, tutto il detto fin qui riposa sulla presupposizione che noi ora non possiamo rappresentarci altrimenti uno stato non affatto privo di coscienza, che come uno stato conoscitivo e perciò implicante in sè la forma essenziale di ogni conoscere, la divisione in soggetto ed oggetto, in un essere conoscente ed in un essere conosciuto. Ma noi dobbiamo riflettere che questa forma del conoscere e dell'essere conosciuto è condizionata esclusivamente dalla nostra natura animale, epperò secondaria e derivata, quindi non è in nessun modo lo stato originario di ogni essere e di ogni esistenza, la quale può essere affatto diversa e tuttavia non priva di coscienza. Il nostro proprio essere che è presente in noi è, per quanto noi possiamo apprenderlo, volontà pura e questa è in se stessa straniera alla conoscenza. Eppertanto se anche noi nella morte perdiamo l'intelletto, noi siamo per questo trasferiti solo nel nostro stato originario privo di conoscenza, ma non perciò privo di coscienza; che anzi esso sarà uno stato superiore alla

forma del conoscere, uno stato dove sparisce la dualità di oggetto e di soggetto perchè in esso il conosciuto ed il conoscente costituiscono un'unità reale ed immediata, e così manca la condizione fondamentale di ogni conoscere, che è la dualità sopradetta. Vedi qui per schiarimento il mio "Mondo come volontà e rappresentazione", vol. II, p. 173 (3^a ed., p. 310). Un'altra espressione di questo concetto è la proposizione di Giordano Bruno (ed. Wagner, vol. I, p. 287): "la divina mente, e la unità assoluta, senza specie alcuna è ella medesima lo che intende e lo ch'è inteso".

E non vi è nessuno, io penso, che non abbia nella profondità dell'anima sua presentito, almeno qualche volta, di essere nato e destinato propriamente per un'esistenza d'una natura affatto diversa da questa miserabilissima esistenza nell'individualità e nel tempo, tutta occupata di basse miserie, e che non abbia allora pensato non essere la morte altro che il ritorno a quest'esistenza.

9. [§ 140].

Se noi ora in opposizione a questa considerazione diretta verso l'interno torniamo a rivolgere lo sguardo verso l'esterno e ad abbracciare il mondo in modo del tutto obbiettivo, certo la morte ci appare come un passaggio nel nulla, come per contro la nascita un procedere dal nulla. Ma l'una come l'altra cosa non può tuttavia essere incondizionatamente vera, poichè ha soltanto una realtà fenomenica. E che noi in qualsiasi modo dobbiamo sopravvivere alla morte non è un miracolo più grande di quello della generazione che noi abbiamo quotidianamente dinanzi agli occhi. Ciò che muore va là donde viene ogni vita, epperò anche la sua. In questo senso gli Egiziani hanno chiamato gli inferi Amenthes, che, secondo Plutarco (*De Is. et Osir.*, cap. 29), significa "colui che, dà e che prende", per esprimere che è la stessa sorgente quella in cui tutto ritorna e da cui tutto procede. Da questo punto di vista la nostra vita si potrebbe considerare come un prestito ottenuto dalla morte; il sonno sarebbe l'interesse quotidiano di questo imprestito. La morte ci si dimostra apertamente come la fine dell'individuo, ma nell'individuo si contiene il germe di un novello essere. Per conseguenza niente di tutto ciò che muore, muore per sempre; ma per contro anche nessuno degli esseri che nascono riceve un'esistenza radicalmente nuova. Colui che muore

scompare: ma di lui rimane come un germe da cui procede un nuovo essere che viene ad esistenza senza sapere nè donde esso venga, nè perchè esso sia quello che è. Questo è il mistero della palingenesia alla cui esplicazione è dedicato il 41° capitolo del II volume della mia opera capitale. Da questo vediamo che tutti gli esseri viventi in questo istante contengono la vera e propria sostanza di tutti i viventi futuri, onde questi in certo modo esistono già attualmente. E similmente ogni essere animale nel fiore della sua vita sembra gridarci: "Perchè ti lagni della caducità dei viventi? Come potrei io ora essere qui se tutti quelli della mia specie che furono prima di me non fossero morti?". — Per quanto quindi sulla scena del mondo cambino i personaggi ed i drammi, gli attori sono in realtà sempre gli stessi. Noi sediamo qui insieme e parliamo e ci animiamo a vicenda, e gli occhi brillano e le voci risuonano: nello stesso modo hanno seduto qui altri mille e mille anni or sono: era la stessa cosa ed erano gli stessi: e così sarà ancora fra mille e mille anni. L'apparato per cui noi non ci accorgiamo di quest'identità è il tempo.

Si potrebbe benissimo distinguere tra la metempsicosi come passaggio dell'intera cosiddetta anima in un nuovo corpo e la palingenesia come scomposizione e ricomposizione dell'individuo in cui solo la sua volontà persiste, ed assumendo la forma di un nuovo essere assume anche un nuovo intelletto: sì che l'individuo si scomporrebbe come un sale neutro la cui base si ricombina poscia con un altro acido. La distinzione tra metempsicosi e palingenesia che assume Servio, il commentatore di Virgilio, e che è brevemente esposta in Wernsdorffii *Dissertat. de metempsychosi*, p. 48, è evidentemente falsa e senza fondamento.

Da Spence Hardy, *Manual of Buddhism* (pp. 394-396, cfr. pagine 129, 440, 445 dello stesso libro) come anche da Sangermano, *Burmese empire*, pag. 6, come pure delle *Asiatic Researches*, vol. VI, pag. 179 e vol. IX, pag. 256, si vede che nel Buddismo circa la sopravvivenza dopo la morte vi è una dottrina exoterica ed una dottrina esoterica: la prima è la metempsicosi come nel bramanesimo, l'ultima una palingenesia assai più complicata che si accorda molto meglio con la mia dottrina della persistenza metafisica della volontà e della costituzione puramente fisica e perciò mortale dell'intelletto. La parola *πalingenesia* ricorre già nel N. T.

Se ora noi, per penetrare ancora più profondamente nel mistero

della palingenesia rievochiamo qui quanto io ho detto nel 43° cap. del II vol. della mia opera capitale, la cosa, più profondamente considerata, ci apparirà in questi termini: che il genere maschile è attraverso il tempo il conservatore della volontà, il genere femminile il conservatore dell'intelletto del genere umano: così si perpetua il fondamento costante della natura umana. Quindi ciascuno avrebbe in sé un elemento paterno ed un elemento materno: e come questi nella generazione si combinano, così si ridissolvono nella morte che è pertanto la fine dell'individuo. Questa individualità è ciò la cui perdita tanto ci attrista nella morte in quanto sentiamo che essa, poichè è una semplice combinazione destinata a dissolversi in modo irreparabile, va irremissibilmente perduta. Tuttavia in questo non dobbiamo dimenticare che l'ereditarietà dell'intelletto dalla madre non è così decisa ed incondizionata come quella della volontà del padre per via della natura secondaria e puramente fisica dell'intelletto e della sua dipendenza totale dall'organismo, non solo rispetto al cervello, ma anche rispetto al resto; come io ho mostrato nel citato articolo. Ricorderò di passaggio ancora che io mi incontro con Platone in questo, che anche egli distingue nella cosiddetta anima una parte mortale ed una immortale: solo egli si pone nella più diretta opposizione con me e con la verità con lo stabilire l'intelletto come la parte immortale e la volontà, cioè la sede dei desiderii e delle passioni, come la parte mortale; come si vede dal Timeo (pp. 386, 387, 395, ed. Bip.). Lo stesso afferma Aristotile (1).

Ma in qualunque modo, per la generazione e la morte, con la evidente composizione dell'individuo dalla volontà e dall'intelletto e la successiva loro separazione, si svolga la vita fisica e per quanto essa possa apparirci come un pauroso mistero, la realtà metafisica che vi sta a fondamento è un'essenza così radicalmente eterogenea che non ne viene toccata, ed in questo pensiero noi possiamo consolarci.

Si può così considerare ogni uomo da due punti di vista opposti: secondo l'uno esso è un individuo che ha principio e fine nel tempo,

(1) *De anima* (I, 4, p. 408), dove si lascia incidentalmente sfuggire la sua opinione favorita che il Nous sia la vera anima e perciò immortale, ciò che conforta con false affermazioni. L'odio e l'amore non apparterebbero all'anima, ma al suo organo, alla parte mortale!

un fenomeno fugace, ombra d'un sogno, σκιάς ovap, pieno di debolezze e di dolori; secondo l'altro esso è l'essenza prima indistruttibile che si obbiettiva nell'esistenza e può come l'Iside di Sais dire: "Io sono tutto ciò che è stato, è e sarà „. — Certo questo essere potrebbe fare qualche cosa di meglio che obbiettivarsi in un mondo come questo, che è il mondo dell'imperfezione, del dolore e della morte. Tutto ciò che è in esso e da esso deve finire e morire. Soltanto ciò, che non è e non vuole essere da esso, lo penetra e lo attraversa con la violenza di un lampo diretto verso l'alto, ed allora non conosce più nè il tempo nè la morte. — Conciliare tutti questi contrapposti è il vero e proprio tema della filosofia.

10. [§ 120 bis].

Credero che la vita sia un romanzo a cui, come al *Visionario* di Schiller, manchi la continuazione e che anzi talora, come il *Viaggio sentimentale* di Sterne, si interrompa a mezzo il contesto — è esteticamente come moralmente un pensiero insopportabile.

Per noi la morte è e rimane qualche cosa di negativo, la negazione della vita; ma essa deve anche avere un lato positivo, il quale tuttavia rimane a noi nascosto perchè il nostro intelletto è incapace di concepirlo. Quindi noi sappiamo bene ciò che per la morte perdiamo, ma non ciò che per essa acquistiamo. Se noi avessimo una conoscenza completa e profonda del nostro proprio essere nella sua intima natura, troveremmo ridicolo pretendere l'immortalità dell'individuo; perchè ciò vorrebbe dire rinunciare a quell'essere medesimo per una sola delle sue innumerevoli manifestazioni o meglio — fulgurazioni.

Nessun individuo è nato per l'immortalità: l'individuo perisce nella morte. Ma noi non vi perdiamo nulla perchè l'esistenza individuale non è che la manifestazione di un'esistenza più profonda, affatto diversa. Questa non conosce il tempo e perciò nemmeno la durata e la morte. — La perdita dell'intelletto che soffre nella morte la volontà, la quale è il nucleo reale della parvenza dissolventesi nella morte e come cosa in sè è indistruttibile — è il Lete di questa forma individuale della volontà; senza di esso questa ricorderebbe le molte forme fenomeniche di cui è stata il fondamento. — Quando si muore si dovrebbe gettare la propria indi-

vidualità come un vecchio abito e rallegrarsi per l'abito nuovo e migliore che ora, ricevuto l'ammaestramento, si sta per rivestire.

Se si chiedesse all'Anima universale perchè essa annienti, dopo una breve esistenza, gli individui, essa ci risponderebbe: "Ma guarda questi individui, guarda i loro difetti, la loro miseria ridicola, la loro malvagità ed i loro misfatti! ed io dovrei lasciarli sussistere in eterno? ..

Al demiurgo io direi: "Perchè invece di creare incessantemente, per una specie di miracolo, nuovi uomini e di distruggere i viventi non ti contenti una volta per sempre di quelli che ci sono, lasciandoli sussistere per tutta l'eternità? ..

Verosimilmente egli mi risponderebbe: "Sono essi che vogliono sempre crearne dei nuovi ed io devo pure fare il posto: se non fosse di questo! — quantunque, sia detto fra noi, una generazione che continuasse a vivere indefinitamente senza altro scopo che quello di esistere sarebbe obbiettivamente qualcosa di ridicolo, soggettivamente una noia insopportabile — più di quello che tu pensi. Immaginatelo soltanto! ..

Io: "Allora però potrebbero profittarci sotto ogni rispetto ..

11. [§ 141].

Piccolo scherzo dialogico.

TRASIMACO. — In breve, che cosa sarò io dopo la morte? rispondi chiaro e preciso!

FILALETE. — Tutto e nulla.

TRAS. — Ci siamo! come soluzione di un problema, una contraddizione. È un artificio abusato.

FIL. — Rispondere a questioni trascendenti nel linguaggio creato per le conoscenze immanenti non può che condurre a contraddizioni.

TRAS. — Che cosa vuol dire conoscenza trascendente ed immanente? Io ho già sentito queste espressioni dal mio professore, ma solo come predicati del buon Dio, di cui la sua filosofia, com'è ben giusto, si occupava esclusivamente. Sta egli dentro il mondo — è immanente; ne sta egli in qualche modo fuori — è trascendente. Questo è chiaro, questo è limpido! Allora si sa cosa pensarne. Ma il tuo antiquato linguaggio Kantiano non lo comprende più

nessuno. La corrente viva della modernità che ci viene dalla metropoli del sapere tedesco...

FIL. (*tra sè*). — Del ciarlatanismo filosofico tedesco.

TRAS. — Per virtù di un'intiera serie di grandi uomini, specialmente del grande Schleiermacher e di quel gigante del pensiero che è Hegel, ci ha ritratti, o meglio, ci ha fatto avanzare tant'oltre che tutto questo è rimasto addietro, e nessuno ne sa più niente. — Dimmi un poco, quindi, che cosa vuol dire?

FIL. — Conoscenza trascendente è quella che oltrepassando il campo di ogni esperienza possibile cerca di determinare l'essenza delle cose come sono in se stesse: conoscenza immanente invece è quella che sta nei limiti della possibilità dell'esperienza e quindi verte soltanto intorno ai fenomeni. Tu come individuo hai fine con la morte. Ma la tua individualità non è il tuo vero ed ultimo essere, bensì una semplice manifestazione dello stesso: essa non è la cosa in sè, ma soltanto la sua parvenza fenomenica che si manifesta nella forma del tempo e perciò ha un principio ed una fine. Il tuo vero essere in sè invece non conosce nè tempo, nè principio, nè fine, nè i limiti di un'individualità determinata; onde non può venire escluso da nessuna individualità: esso è in ciascuno e in tutto. Nel primo senso, la morte vuol dire per te il passaggio nel nulla: nel secondo senso tu sei e rimani il tutto. Perciò io ti dicevo che tu dopo la morte saresti stato tutto e nulla. Non è possibile dare alla tua domanda, così in breve, una risposta più esatta di questa, la quale certamente contiene una contraddizione, appunto perchè la tua vita scorre nel tempo, ma la tua natura immortale sta nell'eternità. Questa potrebbe pertanto chiamarsi anche un'indistruttibilità senza durata — ciò che di nuovo si riduce ad una contraddizione. Ma così accade sempre quando si deve abbracciare il trascendente nella conoscenza immanente: in ciò questa soffre una specie di violenza in quanto è rivolta ad un uso per cui non è fatta.

TRAS. — Senti, senza la continuazione della mia personalità tutta la tua immortalità non vale per me un centesimo.

FIL. — Vediamo se v'è modo d'intenderci per altra via. Supponi che io ti garantissi la continuazione della tua individualità, ma a condizione che prima del risorgere della stessa tu dovessi passare per una specie di sonno mortale interamente incosciente della durata di tre mesi.

TRAS. — Potrebbe andare.

FIL. — Ma poichè noi in uno stato pienamente incosciente non abbiamo nessuna misura del tempo, così è per noi affatto indifferente se, mentre giacciamo in questo sonno mortale, nel frattempo sono passati nel mondo che ha coscienza di sè tre mesi o diecimila anni. Poichè tanto nell'un caso quanto nell'altro noi dobbiamo all'atto del risveglio fidarci sulla parola altrui. Quindi ti deve essere indifferente se la tua individualità ti sia restituita dopo tre mesi o dopo diecimila anni.

TRAS. — In fondo, non si può dir di no.

FIL. — Ora, se dopo passati i diecimila anni tu, supponi per dimenticanza, non fossi più risvegliato, il lungo non essere accaduto ad una breve esistenza sarebbe diventato a te così abituale, io credo, che il male non sarebbe poi grande. Certo poi è che tu non te ne accorgeresti. E tu finiresti di consolarti perfettamente quando tu sapessi che quel segreto meccanismo il quale ora mantiene in attività la parvenza tua anche in quei diecimila anni non ha cessato un istante di suscitare e di animare altre parvenze della stessa natura.

TRAS. — Come? E in questo modo tu credi di scroccarmi a poco a poco, senza che io me ne avveda, la mia individualità? A me non si fanno di questi tiri. Io mi sono riservato la continuazione della mia individualità e non c'è fenomeno che possa consolarmi della sua perdita. Io ci tengo molto e non intendo rinunciarvi.

FIL. — Tu ritieni dunque la tua individualità per una cosa tanto piacevole, eccellente, perfetta ed incomparabile che non se ne dia altra migliore e che tu non potresti commutarla con un'altra di cui si potrebbe dire che renderebbe la vita migliore e più bella?

TRAS. — Vedi, la mia individualità, sia essa come si vuole, sono io.

Per me non v'è niente nel mondo sopra di me
Poichè Dio è Dio ed io sono io.

Io, io voglio esistere! questo è quello che m'importa, e non un'esistenza di cui io devo prima persuadermi con degli arzigogoli che essa è la mia.

FIL. — Ma guardati dunque attorno! ciò che esclama "io, io voglio esistere", non sei tu soltanto, ma è tutto, assolutamente tutto ciò che ha un barlume di coscienza. Perciò questo desiderio è appunto

ciò che vi è in te di non individuale, di comune a tutti senza distinzione: esso non scaturisce dalla individualità, ma dall'esistenza in genere, è essenziale a tutto ciò che esiste, anzi è ciò per cui esiste, e viene per conseguenza soddisfatto per via dell'esistere in genere a cui esso esclusivamente si riferisce e non per via soltanto di una qualunque esistenza individuale determinata: poichè esso non mira punto a questa, sebbene ne abbia in ogni istante l'apparenza, in quanto esso non può giungere alla coscienza altrimenti che in un essere individuale e perciò sembra essere diretto ogni volta verso questa singola esistenza. Ma questo non è che una pura apparenza mantenuta viva dall'ignoranza: la riflessione la distrugge e ce ne libera. Ciò che appetisce così violentemente l'esistere è solo mediatamente l'individuo, immediatamente e propriamente la volontà di vivere in genere che è in tutti una e identica. Poichè ora l'esistenza stessa è la sua libera creazione, anzi il suo puro riflesso, così questa non può mai farle difetto; essa trova nell'esistenza in genere la sua momentanea soddisfazione per quanto cioè essa, che è l'eternamente malcontenta, può venir soddisfatta. Le individualità sono per essa eguali, indifferenti: essa non ne parla mai propriamente, sebbene all'individuo, che percepisce immediatamente la volontà solo in se stessa, sembri parlare di lui soltanto. Da ciò nasce l'estrema cura che ogni individuo ha della propria esistenza, che non sarebbe altrimenti possibile, e che con la vita dell'individuo assicura la conservazione della specie. Di qui si vede che l'individualità non è una perfezione, ma una limitazione: perderla non è perdita, ma guadagno. Lascia quindi andare un fastidio che tu quando conoscessi la tua propria essenza intieramente e profondamente come la Volontà universale di vivere — chè non sei altro — ti sembrerebbe puerile ed affatto ridicolo.

TRAS. — Puerili e ridicoli siete tu e gli altri filosofi, ed è solo per una specie di passatempo che un uomo posato quale sono io si induce a perdere un quarto d'ora con questa sorta di pazzi. Adesso mi chiamano affari più importanti: Dio ti benedica!

II.

1. [N. Par., § 273].

Noi fummo desti e ritorneremo a destarci; la vita è una notte occupata da un lungo sogno che diviene spesso un incubo opprimente.

2. [§ 274].

Come un uomo che caduto in mare ritorna a galla appunto per l'urto ricevuto dal fondo, così gli uomini migliori sono spesso portati al ravvedimento appunto dal peccato; così Gretchen nel *Faust*. Il peccato opera qui come un orribile sogno, il terrore del quale scuote da noi ogni sonno.

3. [§ 275].

La mia fantasia si compiace spesso (specialmente durante la musica) del pensiero che la vita di tutti gli uomini e la mia non siano che i sogni di uno spirito eterno, sogni brutti e belli, ed ogni morte un risveglio.

4. [§ 276].

Un'esperienza nella quale appare evidente la duplicità della nostra coscienza è il nostro diverso sentimento verso la morte in tempi diversi. Vi sono istanti in cui al rappresentarci vivamente la morte essa ci appare sotto così terribile forma che noi non possiamo concepire come con tale prospettiva si possa avere anche un solo momento di pace e non si passi tutta la vita a lamentare la necessità della morte. Un'altra volta noi pensiamo con gioia tranquilla, anzi con desiderio alla morte. In entrambi i casi noi abbiamo ragione. Conf. foglio F., Berlino, 1813 (1). Nella prima disposizione d'animo noi siamo interamente compenetrati dalla coscienza temporale, non siamo altro che fenomeni nel tempo; come tali la morte è per noi l'annientamento ed è quindi con ragione a temersi come il male peggiore. Nell'altra disposizione d'animo vive la coscienza migliore ed a pien diritto si allietta dello sciogliersi del segreto vincolo per il quale essa è legata con la coscienza empirica nell'identità di un io. Poichè alla coscienza empirica non va soltanto necessariamente unita la colpa, ma anche tutti i mali che sono conseguenza inevitabile di questo regno dell'errore, del caso, della malvagità e della follia, e finalmente ancora la morte: la

(1) [Nachlass, vol. III, p. 79 ss.].

morte è come un debito contratto per mezzo della, vita e così gli altri mali più incerti ed indeterminati (*haec vivendi est conditio*. Horat.). Per ciò a ragione la Bibbia ed il cristianesimo introducono nel mondo la morte, le pene e le miserie della vita per mezzo del peccato originale: (" tu guadagnerai il pane col sudore della tua fronte „, ecc.). La malvagità altrui, per la quale noi soffriamo, è condizione anche a noi inerente, perciò meritata per la nostra incarnazione, onde a ragione noi dobbiamo risentirne gli effetti. Ciò che in noi appartiene al tempo deve in esso soffrire e perire: per esso non vi è salvezza. Soltanto ciò che è eterno può per l'autoaffermazione, ossia per la virtù (cfr. l. c.) salvarsi. Se noi, al contrario, lo rinneghiamo, e cioè se noi siamo dati al vizio, noi siamo per ciò solo esseri soggetti al tempo e preda al male ed alla morte.

L'ascetismo (conf. l. c.) è la negazione della coscienza fenomenica, l'edonistica ne è l'affermazione. Il foco di quest'affermazione è il soddisfacimento dell'impulso sessuale: onde la castità è il primo gradino all'ascetismo e forma il passaggio dalla virtù a questo. Perciò quando essa fosse generale il genere umano si estinguerebbe, vale a dire che più non si avrebbe l'inspiegabile sussistere della coscienza fenomenica in unione alla coscienza migliore e quest'ultima sola si affermerebbe, della quale affermazione la virtù già è il fenomeno (1).

(1) Il più alto grado dell'ascetismo, la completa negazione della coscienza fenomenica è la morte volontaria per inanizione della quale finora non mi sono noti che due esempi: l'uno io ho ricavato dal "Nürberger Korrespondent von und für Deutschland", del 29 luglio 1813, l'altro è contenuto nei miei fascicoli della fisiologia di Blumenbach. Colui che si ispiri ad un vero e puro ascetismo non potrà scegliere altra morte fuorchè quella per inanizione, perchè l'intenzione di evitare un lungo tormento già è affermazione del mondo sensibile: anche nei due casi accennati la morte per inanizione avvenne dietro speciale comando di Dio. Un'eccezione si può fare per le morti scelte per effetto del sincretismo dell'ascetismo puro con dottrine religiose positive; come per es. la voluta autocrocefissione d'un calzolaio in Italia. Credo che anche questo caso sia ricordato nei detti fascicoli.

[Più tardi:] Blumenbach cita:

1) *Breslauer Sammlung von Natur-und Medecin-Geschichten*, 9^{ter} Versuch, Sept. 1719 4^o, p. 365 ss. (nell'albergo).

2) *Nouvelles de la république des lettres* (di Bayle). Févr. 1685, p. 189 ss. (nel manicomio).

3) ZIMMERMANN, *Della solitudine*, Vol. I, p. 182.

5 [§ 277].

Se alcuno immergendosi in se stesso dicesse: Dovrei io cessare di essere? Se io non fossi, che cosa sarebbe dunque? — egli avrebbe ragione: purchè solo lo si comprendesse.

6. [§ 278].

L'uomo che scambia se stesso col suo oggetto immediato, che si riconosce come essere fenomenico e crede di essere sorto e di dover perire — somiglia a colui che stando sulla riva di un fiume a guardare le onde credesse di essere lui ad avanzare ondeggiando, rimanendo le onde immote; mentre in realtà egli è fermo e soltanto le onde si muovono.

7. [§ 279].

Alla stessa guisa che nei nostri sogni i trapassati si presentano come se fossero viventi, senza che la loro morte pur si affacci al nostro pensiero, così una volta che per la morte ha fine il nostro odierno sogno di vita, tosto ne sorge un altro che nulla sa di quella vita e di quella morte.

We are such stuff as dreams are made of
And our little life is rounded with a sleep.

SHAKESPEARE.

8. [§ 280].

Come da un'orchestra che si prepara ad eseguire una bella musica noi non udiamo che toni confusi, suoni ricorrentisi e frasi lasciate incomplete non sì tosto incominciate, in una parola brevi frammenti musicali d'ogni specie, così nella vita non traspaiono a noi dalla confusione del tutto che frammenti e deboli accenni ed inizi ed esempi imperfetti della felicità, di uno stato di serenità, di salute e di ricchezza interiore. — Qualunque pezzo, a cui uno dà principio nell'orchestra, deve venir lasciato cadere come fuori luogo, come quello che non è il vero, il grande ed il bello che deve venir eseguito più tardi.

9. [§ 281].

Nulla è così scipito quanto il deridere le storielle di Faust e degli altri che si sono dati al diavolo. Ciò che qui si contiene di falso è solo questo che ivi si parla di un solo individuo, mentre tutti siamo nel medesimo caso e tutti abbiamo conchiuso il patto. Noi viviamo, facciamo sforzi prodigiosi per mantenerci in vita (che pur non è che il quarto d'ora di grazia), noi godiamo (pasciamo il delinquente che deve nondimeno venir giustiziato), e con tutto ciò dobbiamo morire, siamo destinati alla morte, la quale non è uno scherzo, ma una ben amara realtà; essa è morte reale per tutti gli esseri che vivono nel tempo, per noi come per gli animali, per gli animali come per le piante, anzi come per ogni stato della materia. Così è, e nessuna ragione empirica è in grado di offrirci una consolazione reale. Ma, per contro, anche ogni eterno tormento dopo la morte è, così come la vita eterna, una non-realtà: poichè l'essenza del tempo, anzi del principio di ragione — del quale il tempo non è che una forma, è appunto questa, che non può esservi nulla di fisso, che nulla può persistere realmente, che tutto passa, non dura, non permane. “La sostanza persiste”, essi dicono. Ma Kant dice loro: essa non è cosa in sè, ma soltanto fenomeno: essa non è che la nostra rappresentazione, — come tutto ciò che è conoscibile: e noi non siamo nè una sostanza, nè delle sostanze.

10. [§ 282].

È un'illusione la nostra quando per analogia alla legge naturale della persistenza della sostanza, noi ci culliamo nella speranza di potere noi pure, in virtù di una legge analoga, essere sottratti alla morte, di possedere noi pure, *bon gré mal gré*, un'immortalità per la quale noi non abbiamo a fare alcun sforzo.

Questa è un'illusione! Al disopra di noi non regna alcuna legge naturale, noi non siamo nulla che non abbiamo voluto essere noi stessi. Nessuna forza esterna può conservarci od annientarci.

Come individui, come persone, ossia per la coscienza empirica noi siamo nel tempo, nel finito, nella morte. Ciò che è di questo mondo finisce e muore. Ciò che non è di questo mondo lo attraversa con la rapidità e la violenza di una folgore che venga dall'alto, e non conosca nè tempo nè morte.

Il savio conosce durante tutta la sua vita ciò che altri conosce soltanto nell'ora della morte: vale a dire, egli sa che l'intera vita è morte. *Media vita sumus in morte.*

Lo stolto è il galeotto che si addormenta e sogna: il savio è colui che veglia, che vede le sue catene e ne ode lo strepito. — Trarrà egli profitto dalla sua veglia per porsi in salvo?

11. [§ 283].

“ La morte venne nel mondo per il peccato „, dice il cristianesimo. Ma la morte è puramente l'espressione cruda, stridente e portata al suo eccesso di ciò che il mondo è nell'essenza sua. Onde è più conforme al vero dire: il mondo è per il peccato.

12. [§ 284].

Io debbo ridere quando vedo questi così detti uomini desiderare con tanta fiducia ed ostinazione una persistenza attraverso tutta l'eternità della loro miserabile individualità: mentre evidentemente essi altro non sono che quelle pietre a sembianza d'uomo e mascherate in lini che fa piacere veder divorare da Kronos, mentre il vero ed immortale Giove, da lui sicuro, solo cresce ad eterna signoria.

13. [§ 285].

L'unico testimonio dei più segreti moti dell'animo umano e dei suoi più segreti pensieri è la coscienza: ma un giorno egli dovrà perdere la coscienza, ciò che egli non ignora; e questo è forse ciò che più di ogni altra cosa lo spinge a credere che vi sia ancora un altro testimonio dei suoi moti e pensieri più segreti.

14. [§ 286].

Un simbolo è un centro da cui partono innumerevoli raggi; è un'immagine nella quale tutti, a seconda del proprio punto di vista, vedono qualche cosa di diverso, e tuttavia credono di vedere la medesima cosa.

Il “ Flauto incantato „ è un'opera simbolica. — Bentosto la morte mi chiamerà a sè: essa è il duce ignoto che mi condusse in questa

vita: io non tremo al suo appello: nulla può farmi indugiare; essa mi è ignota e tuttavia io la seguo con fiducia: ad essa si allude nel " Flauto incantato „ col sacerdote il quale porta la benda che egli impone agli eroi ed ai pazienti prima di condurli oltre. Il " Flauto incantato „ è un' opera simbolica.

La mort, mon cher, n'est autre chose, qu'un changement de décoration.

15. [§ 287].

Ogni qualvolta un uomo muore, perisce un mondo, ossia quello che egli reca nel suo capo: quanto più il capo è intelligente, tanto più questo mondo è chiaro, limpido, considerevole e comprensivo: tanto più ne è terribile la perdita. Coll'animale non perisce che una povera rapsodia o l'abbozzo di un mondo.

16. [§ 288].

Nella morte l'egoismo prova per l'abolizione dell'individualità il colpo più terribile, lo sfacelo più completo. Onde il timore della morte. La morte è perciò l'insegnamento che dal corso della natura viene all'egoismo.

17. [§ 289].

Una volta spenta la volontà, la morte del corpo non può più avere nulla di amaro.

Anche qui si mostra a noi l'eterna giustizia. Ciò che il cattivo teme soprattutto è per lui una cosa certa: questa è la morte. Essa non è meno certa per il buono; ma per questo essa è la benvenuta. Poichè ogni malvagità consiste in un violento ed incondizionato volere della vita, così ognuno, nella misura della sua bontà o della sua malvagità, troverà la morte cosa amara o lieve o desiderata. La limitazione della vita individuale è un male od un bene a seconda che l'uomo è buono o cattivo.

18. [§ 290].

La visibilità delle cose, questo unico lato innocente del mondo, la rappresentazione pura, nella quale si presentano in modo così

chiaro e significativo le molteplici e distinte forme nelle quali la volontà si manifesta — è così bella da incatenarci all'esistenza come al luogo più chiaro e luminoso: e noi rabbriviamo dinanzi alla morte principalmente forse perchè vediamo in essa quelle tenebre da cui noi un giorno uscimmo e nelle quali ritorneremo. Ma io credo che quando la morte chiuda i nostri occhi noi ci troveremo in una luce, di fronte alla quale la nostra luce solare non è che ombra.

19. [§ 291].

Il cadavere di un animale o dell'uomo ispira a noi tanta melanconia perchè ci dice nel modo più chiaro che questa forma non fu l'idea, ma ne fu puramente il fenomeno.

20. [§ 292].

La fiamma che traluce dagli occhi di tutti gli animali è una fiamma eterna; sebbene noi dobbiamo riconoscerla come il prodotto nel tempo dell'organismo caduco e dei suoi umori che vi circolano senza riposo.

21. [§ 293].

L'uomo è una moneta che da un lato reca impresso: "Meno di nulla „ — e dall'altro: "Tutto in tutto „. —

Così tutto è materia e tutto è spirito (volontà e rappresentazione).

Così io fui per tutti i tempi e sempre sarò: e nondimeno io sono caduco come il fiore del campo. Così ciò che veramente sussiste non è che la materia; e nello stesso tempo è soltanto la forma. Lo scolastico *forma dat esse rei* va quindi corretto: (*rei*) *dat forma essentiam, materia existentiam*.

Così esistono propriamente soltanto le idee; e nello stesso tempo propriamente esistono soltanto gli individui (realismo, nominalismo).

Così Yama, il dio della morte, ha due faccie, l'una terribile, l'altra infinitamente benigna.

Possono esservi molte contraddizioni simili, che trovano la loro soluzione solo nella vera filosofia.

22. [§ 294].

Possono esservi degli esseri pei quali la nostra limitazione a questa vita si presenta così come si presenta a noi la limitazione degli animali al presente.

23. [§ 295].

Nessun atomo di materia può cadere nel nulla, — e lo spirito dell'uomo si angustia al pensiero che la morte sia l'annientamento del suo essere!

24. [§ 296].

Una consolazione che è di ogni tempo e di ognuno è data dal pensiero che “ la morte è tanto naturale quanto la vita; appresso vedremo „.

25. [§ 297].

Se noi potessimo vedere così chiaramente nel futuro come vediamo nel passato, il giorno della nostra morte ci apparirebbe così vicino come ora noi ci illudiamo spesso di vedere vicina a noi la nostra giovinezza.

26. [§ 298].

La ragione dell'invecchiare e del morire non è una ragione fisica, bensì metafisica.

27. [§ 299].

Quando io schiaccio una mosca è chiaro che non ho con ciò ucciso la cosa in sè, ma puramente il suo fenomeno.

28. [§ 300].

Delle migliaia di esseri umani che ogni istante schiudono gli occhi alla luce in questo pianeta (e certamente in innumerevoli

altre), ove altrettanti dei loro simili vengono del pari ad ogni istante distrutti, ciascuno desidera dopo i suoi due o tre anni di vita un' esistenza infinita in altri mondi (il cielo sa quali); ed in ciò egli chiude gli occhi per ciò che riguarda il mondo degli animali. Questa è evidentemente una pretesa ridicola: tuttavia essa ha un fondamento di ragione e verrà anche soddisfatta, ma soltanto in quanto, essendo l'individualità puro fenomeno prodotto dal *principium individuationis*, — tutti continueranno a vivere nell'essenza che si rivela in tutti come in ciascuno. In questo senso l'uomo stesso vi coopera: ma senza averne chiara coscienza.





CAPITOLO QUARTO

Sulla dottrina della vanità dell'esistenza.

I.

1. [*Par. u. Par.*, II, § 142].

Questa vanità trova la sua espressione nella forma complessiva dell'esistenza, nell'estensione infinita del tempo e dello spazio di fronte alla limitazione temporale e spaziale dell'individuo; nel presente senza durata che è l'unico modo di esistenza della realtà; nella dipendenza e relatività di tutte le cose; nel continuo diventare senza essere; nel continuo desiderare senza essere soddisfatti; nell'impedimento continuo della volontà, in cui consiste la vita e che è tolto solo nella morte. Il tempo e la caducità di tutte le cose in esso e per esso è solo la forma sotto cui la volontà di vivere che, come cosa in sè, è indistruttibile, rivela a se stessa la vanità del suo tendere. Il tempo è ciò che in ogni momento dissolve dinanzi a noi ogni cosa nel nulla; e così le toglie ai nostri occhi ogni vero valore.

2. [§ 143].

Ciò che è stato non è più e perciò è così poco come ciò che non è mai stato. Ma tutto ciò, che è, è nell'istante successivo già passato. Perciò anche il più insignificante presente ha di fronte al passato più importante il vantaggio della realtà: onde sta di fronte ad esso come il qualchecosa al nulla.

Noi ci troviamo con nostra grande meraviglia qui d'un tratto dopo innumerevoli migliaia d'anni in cui non siamo esistiti e per tornare tra breve a non esistere per altrettanto tempo. — Questo non è in nessun modo vero, ci dice il cuore: ed anche il più rozzo intelletto deve da considerazioni di questa natura essere condotto ad una specie di presentimento dell'idealità del tempo. Il concetto dell'idealità del tempo e dello spazio è la chiave di ogni vera metafisica, perchè per essa l'ordine della natura cede il posto ad un altro ordine affatto diverso. In questo sta la grandezza del pensiero di Kant.

Ad ogni processo della nostra vita appartiene per un istante solo l'essere: a cui succede poi per sempre l'essere stato. Ogni sera noi siamo più poveri di un giorno. La considerazione di questo rapido fluire del breve periodo di tempo che ci è destinato sarebbe qualche cosa di terribile se nel profondo dell'essere nostro non giacesse la segreta coscienza che dal nostro stesso interno zampilla la sorgente eterna da cui la vita nel tempo perpetuamente si rinnova.

Dalle considerazioni sovra esposte si potrebbe certo derivare la dottrina che la più alta saggezza consiste nel godere del presente e nel farne il fine della vita: perchè esso solo è reale, mentre tutto il resto è un giuoco del pensiero. Ma con altrettanto diritto si potrebbe chiamare questo la più grande pazzia: poichè tutto ciò che nell'istante appresso già non è più e scompare interamente come un sogno non è in nessun modo degno di essere seriamente desiderato.

3. [§ 144].

La nostra esistenza non poggia su altro fondamento che sul presente sempre fuggente. Perciò essa ha essenzialmente per forma il movimento continuo senza possibilità di trovare la quiete da noi continuamente desiderata. Essa rassomiglia alla corsa di uno che discenda correndo per un pendio, e che cadrebbe se si arrestasse e si mantiene in piedi solo col continuare a correre — o ad un bastone che si tiene in equilibrio sulla punta delle dita — od al corso dei pianeti che cadrebbero nel sole quando si arrestassero nel loro rapido corso. — Quindi l'instabilità è il tipo dell'esistenza.

In un mondo di questo genere dove nulla vi è di stabile, dove non è possibile uno stato duraturo, ma tutto è travolto in un mu-

tamento, in un turbine senza fine, dove tutto corre, vola e si mantiene in equilibrio solo per un movimento, un progresso continuo — la felicità non è nemmeno pensabile. Essa non può abitare là dove regna il “divenire continuo senza essere”, di Platone. In primo luogo: nessuno è felice, ma aspira durante tutta la sua vita ad una presunta felicità che di rado raggiunge ed anche allora raggiunge solo per esserne disilluso: onde infine ciascuno arriva nel porto come un naufrago. Ma allora è affatto indifferente l'essere stati felici od infelici in una vita tutta composta di un presente senza durata e che ora è alla sua fine.

Notiamo di passaggio il fatto meraviglioso di un complesso così grande, multiforme, incessante di movimenti, come è l'insieme della vita umana ed animale che è messo e mantenuto in attività da due impulsi semplicissimi, la fame e l'istinto sessuale a cui si aggiunge in qualche parte come aiuto, la noia; e come questi due istinti bastino a costituire il *primum mobile* di un meccanismo così complicato come è quello che anima il variopinto spettacolo della vita.

Considerando le cose un po' più minutamente vediamo anzitutto l'esistenza dei corpi inorganici attaccata ogni momento ed infine disciolta dalle forze chimiche; e invece quella dei corpi organici resa possibile solo dalla continua circolazione della materia che esige un continuo ricambio e perciò un concorso dall'esterno. Onde già per se stessa vita organica si può paragonare ad un bastone che è tenuto in equilibrio su di una mano mediante un movimento continuo e quindi è un perpetuo abbisognare, un rinnovarsi continuo di un bisogno, una miseria senza fine. E tuttavia la coscienza è possibile solo mediante questa la vita organica. — In questo consiste pertanto l'esistenza finita il cui contrapposto, l'esistenza infinita, dovrebbe pensarsi come una vita sottratta alle aggressioni ed ai bisogni esteriori e quindi *αἰ ὠσαυτως οὐ*, in un'eterna pace, *οὐτε γίγνομενον οὐτε ἀπολλυμενον*, senza mutamento, senza tempo, senza diversità e senza molteplicità — la cui conoscenza negativa è la nota fondamentale del pensiero platonico. Tale dev'essere l'esistenza a cui ci conduce la negazione della volontà di vivere.

4. [§ 145].

Le scene della nostra vita rassomigliano a dei quadri d'un mosaico grossolano che d'avvicino non fanno nessun effetto e che bi-

sogna guardare da lontano per trovarli belli. Per questo il raggiungere qualche cosa di desiderato ardentemente vuol dire accorgersi della sua vanità; per questo noi viviamo sempre nell'aspettazione di qualche cosa di migliore e spesso anche in un doloroso rimpianto del passato. Il presente invece viene sempre accolto come qualche cosa di provvisorio e tenuto per niente, come un semplice mezzo di un fine superiore. Onde i più quando alla fine riguardano indietro si accorgono di aver sempre vissuto provvisoriamente e si meravigliano di vedere che ciò che essi lasciavano passare senza farvi attenzione e senza goderne era appunto la loro vita, era ciò nella cui aspettazione essi vivevano. E tale è realmente la carriera mortale della maggior parte degli uomini; che acciecati dalla speranza, corrono senza avvedersi nelle braccia della morte. Si aggiunga ancora l'insaziabilità della volontà individuale, per cui ogni soddisfacimento genera un nuovo desiderio ed il suo tendere non mai soddisfatto va all'infinito! Questo deriva in fondo da ciò che la volontà, considerata in se stessa, è il re dell'universo a cui tutto appartiene e che perciò non saprebbe mai trovare soddisfazione se non nell'infinità del tutto. — E quanta pietà deve destarci il vedere come questo re dell'universo nella sua incarnazione individuale non riesca che a conquistarsi appena, nella maggior parte dei casi, quanto è strettamente sufficiente a mantenere il suo corpo individuale. Onde la sua profonda miseria.

5. [§ 146].

Nel periodo attuale spiritualmente impotente e caratterizzato dal trionfo del basso sotto tutti i rapporti — che si designa da sè ben a proposito col nome di sua invenzione, tanto pretensioso quanto cacofonico, di “*Jetztzeit*”, (da *jetzt*, ora) come se l'adesso d'oggi fosse l'adesso per eccellenza nel quale hanno avuto il loro fine tutti gli altri adesso — nemmeno i panteisti ardiscono affermare che la vita sia, come essi dicono “*Selbstzweck*”, (fine a se stessa). — Se questa nostra esistenza fosse l'ultimo fine del mondo, esso sarebbe il fine più stolido che sia mai stato posto; sia poi che fossimo stati noi od altri a porlo.

La vita si presenta da principio come un compito, come il compito cioè di mantenerla, *de gagner sa vie*. Risolto questo problema, la vita così guadagnata si traduce in un peso ed allora sorge il

secondo compito, quello di disporne in qualche modo per allontanare la noia, la quale si precipita come un uccello da preda sopra ogni vita sicura dal bisogno. Il primo compito è dunque quello di guadagnare qualche cosa, ed il secondo di rendere insensibile ciò che si è guadagnato, perchè altrimenti diventerebbe un peso.

Che la vita umana sia una specie di aberrazione risulta già abbastanza dalla semplice considerazione che l'uomo è un conglomerato di bisogni il cui soddisfacimento, per sè già molto difficile, non gli assicura altro che uno stato senza dolore in cui esso è preda della noia; la quale è appunto la prova migliore che l'esistenza non ha in sè nessun valore, essendo essa niente altro che la sensazione della vanità della stessa. Poichè se la vita, nel cui desiderio consiste tutto l'essere nostro e l'esistenza nostra, avesse in sè un valore positivo ed un contenuto reale, non dovrebbe esistere la noia: il solo esistere per sè dovrebbe riempire la nostra vita ed essere una soddisfazione. Invece l'esistenza non ci allietta che o nello sforzo dove la lontananza e gli ostacoli creano il miraggio d'un fine non vano — illusione che scompare una volta raggiunto il fine —; o in un'occupazione puramente intellettuale in cui tuttavia già usciamo propriamente dalla vita per contemplarla dall'esterno, come gli spettatori dalle loggie. Lo stesso piacere sensibile consiste in tendere continuo e cessa non appena il suo fine è raggiunto. Tutte le volte che noi non ci troviamo in uno di questi due casi, ma ci occupa il semplice fatto dell'esistenza per se stessa, noi acquistiamo la convinzione dell'inermità e della vanità della stessa — e questo è ciò che si chiama la noia. — La stessa avidità, in noi naturale ed incancellabile, del meraviglioso mostra quanto volentieri noi vedremmo interrotto il così noioso ordine naturale nel corso delle cose. — Anche lo sfarzo e lo splendore dei grandi nella loro magnificenza e nelle loro feste non è in fondo che un inutile tentativo di rimediare alla miseria essenziale della nostra esistenza. Perchè che cosa sono in ultimo, ben considerate, le pietre preziose, le perle, le piume, le porpore, le molte luci, i danzatori ed i giocolieri, i ricchi costumi, i corteggi e simili?

6. [§ 147].

Nel fatto che la più perfetta manifestazione della volontà nella vita e cioè il meccanismo così artificiosamente complicato dell'or-

ganismo umano deve cadere in polvere, e così in fine con tutto il suo essere ed il suo tendere cadere apparentemente nel nulla, la natura stessa ci dice nel suo ingenuo, ma sempre sincero e verace linguaggio che l'intero tendere di questa volontà è essenzialmente vano. Se questo avesse in sè qualche valore incondizionato, non avrebbe per fine il nulla. — Questo è il sentimento che ispira anche la bella poesia di Goethe:

Hoch auf dem alten Thurme steht
Des Helden edler Geist.

La necessità della morte discende anzitutto da ciò che l'uomo è un puro fenomeno, non una cosa in sè, non un *ovtwc* ov. Poichè se tale fosse, non potrebbe morire. Che poi la cosa in sè possa manifestarsi solo in fenomeni di questa sorta è una conseguenza della sua natura.

Quale differenza tra il nostro principio e la nostra fine! Quello nell'illusione del desiderio e nel fremito della voluttà; questa nella corruzione del corpo e nel fetore del cadavere. E la via fra i due per rispetto al piacere ed al godimento della vita va continuamente discendendo: i beati sogni dell'infanzia, la lieta giovinezza, la dura virilità, l'inferma, spesso dolorosa vecchiaia, le pene dell'ultima malattia ed infine l'angoscia dell'agonia —; tutto questo non dà l'apparenza, come se l'esistenza fosse un passo sbagliato, le cui conseguenze si rivelano poco per volta?

La verità è che la vita deve essere considerata come un *desengaño*, una disillusione: tutto è, nel modo più visibile, indirizzato a questo.

7. [§ 147 bis].

La nostra vita è qualche cosa di microscopico, è un punto invisibile che noi vediamo attraverso le forti lenti dello spazio e del tempo, ingrandendolo considerevolmente.

Il tempo è un apparato nel nostro cervello che ci serve a dare, per mezzo della durata, un'apparenza di realtà al vano, vanissimo essere delle cose e di noi stessi.

Quanto è stolto rimpiangere e lamentare di non aver colto l'occasione per questo o quel piacere, per questo o quel godimento! Che cosa se ne avrebbe adesso? l'arido avanzo di un ricordo. E così accade di tutto ciò che è entrato a far parte della nostra

vita. La forma del tempo si può dire pertanto essere il mezzo direttamente rivolto a renderci sensibile la vanità di tutti i godimenti terreni. L'esistenza nostra e degli altri animali non è qualche cosa di stabile e di fermo, almeno nel tempo; ma è una pura *existentia fluxa* che sussiste solo per il continuo ricambio, simile ad un vortice. Poichè la forma del corpo ha bensì per un certo tempo un'approssimativa consistenza, ma solo a condizione che la materia venga ricambiata continuamente per un continuo processo di emissione e di immissione. Onde l'occupazione capitale di tutti questi esseri è costituita in ogni tempo dalla ricerca del materiale atto a questo ricambio. Nello stesso tempo essi sono consci che questa loro cosiffatta esistenza si può conservare a questo modo solo per un certo tempo: perciò essi tendono, prima di esserne spogliati, a trasmetterla ad un altro essere che ne prenda il posto: questa tendenza si rivela nella coscienza sotto forma di istinto sessuale e, nel mondo obbiettivo, nella coscienza delle altre cose, sotto la forma degli organi della generazione. Si può paragonare questo istinto al filo di una collana di perle, dove gli individui che rapidamente si succedono corrispondono alle perle. Accelerando con la fantasia questa successione e considerando come nell'intera serie, appunto come nei singoli, solo la forma rimane, mentre la materia cambia continuamente, è facile vedere che noi abbiamo solo una quasi esistenza. Questo è anche il pensiero che sta a fondamento della dottrina platonica della realtà esclusiva delle idee e della quasi irrealtà delle cose ad esse corrispondenti.

La miglior prova, il miglior esempio del fatto che noi siamo puri fenomeni in contrapposizione alla cosa in sè, ci è dato da ciò che la *conditio sine qua non* della nostra esistenza è il continuo ricambio della materia, rivelantesi nel bisogno, sempre rinnovellato, della nutrizione: nel che noi rassomigliamo alle figure prodotte dal fumo, da una fiamma, da un getto d'acqua, che svaniscono o cessano non appena cessa l'afflusso che le costituisce. — Si può anche dire: la volontà di vivere si manifesta in puri fenomeni destinati nella loro totalità a cadere nel nulla. Questo nulla tuttavia, con tutte le sue parvenze fenomenali, risiede nel seno stesso della volontà di vivere, riposa su di essa come sul proprio fondamento. Tutto questo non è certamente troppo chiaro.

Se si tenta di abbracciare in uno sguardo la totalità della vita umana, si vede dappertutto una guerra senza posa, lotta violenta,

una tensione di tutte le forze del corpo e dello spirito per assicurare la vita e l'esistenza di fronte ai pericoli ed ai mali di ogni specie che continuamente minacciano. — E se si considera poi il premio di tutto questo, la vita e l'esistenza stessa, si trova che esso si riduce a pochi istanti che non sono liberi del dolore se non per essere tosto preda della noia ed a cui tosto succedono nuovi dolori.

L'essere il dolore subito seguito dalla noia, ciò che si avvera anche negli animali più intelligenti, è una conseguenza della vanità della vita che non ha nessun contenuto reale, ma è mantenuta in movimento solo dal bisogno e dall'illusione: cessato questo, la vita rivela tutta la sua nudità e vacuità.

Quando dalla contemplazione del corso universale delle cose od anche solo dalla rapida successione delle generazioni e della loro effimera esistenza si discende a considerare la vita umana nei suoi particolari, come fa per esempio la commedia, l'impressione che ne risulta si può paragonare a quella che ci dà una goccia d'acqua vista al microscopio e formicolante di infusori, la cui attività febbrile e le cui lotte ci fanno sorridere. Poichè come qui lo spazio infinitamente piccolo, così là il tempo infinitamente breve rende ridicolo il dispiegamento di un'attività seria ed intensa.

Nessuno mai si è sentito, nel presente, intieramente felice, a meno di essere stato ubbriaco.

II.

1. [*N. Par.*, § 301].

Come ci possiamo meravigliare che questo mondo sia il regno del caso, dell'errore e della follia, la quale vince dappertutto la saggezza, che in esso imperversi la malvagità e che ogni riflesso dell'eternità vi trovi raramente posto come per caso, mentre le migliaia di volte ne è respinto? Come ci possiamo meravigliare di ciò, io dico, dappoichè appunto questo mondo (ossia la nostra coscienza empirica, sensibile, intellettiva nel tempo e nello spazio) deve la sua origine unicamente a ciò che secondo l'esigenza della coscienza migliore non dovrebbe essere, a ciò che ha per contrari la virtù e l'ascetismo, a ciò onde la morte beata dell'uomo pio è una liberazione (come del frutto maturo che cade dall'albero) e

rispetto a cui la vita intera del saggio è definita da Platone come un continuo morire?

2. [§ 302].

Si potrebbe dire: tutta la nostra colpa non è altro che l'errore fondamentale di voler misurare l'eternità per mezzo del tempo, che è come un incessante tentativo di quadratura del circolo. Poichè essa mira unicamente a prolungare l'esistenza temporale sia nell'individuo (desiderio, cupidigia, ostilità), sia nella specie (impulso sessuale). Vivere è volere tenacemente e persistentemente l'esistenza nel tempo. Il male sta in ciò, che noi non ci accorgiamo che quest'esistenza svanisce nell'atto in cui l'affermiamo, che essa è per sua natura fugace ed inconsistente, un'ombra inafferrabile, un filo senza spessore nè consistenza, una linea matematica cui neppur una lunghezza infinita può dare uno spessore. È perchè non ce ne accorgiamo, mai non siamo stanchi di riempire il crivello delle Danaïdi, simili al cane che gira la rota del girarrosto. Ci illudiamo di riescire ad afferrare, per mezzo della successione, ciò che può venir solamente afferrato d'un colpo, col passare dal tempo nell'eternità, dalla coscienza empirica nella coscienza migliore. Noi corriamo affannosamente attorno alla periferia invece di penetrare nella calma del centro.

Quell'errore fondamentale causa praticamente la colpa, teoreticamente la mancanza di genialità, la polimatia invece della filosofia.

3. [§ 303].

Un delitto, un peccato, non sono altro che l'indizio della saldezza con cui una volontà si è afferrata alla vita, dell'ardore con cui vi si è avvinta. Alla vita sono inerenti dolori terribili, che il caso distribuisce. Le pene a cui il delitto ed il peccato espongono (le pene eterne dell'inferno) sono appunto la quantità di dolore necessaria perchè quella volontà si distolga, si strappi dalla vita (1).

(1) Donde proviene il segreto rabbrivire del malfattore pel suo misfatto? Da ciò, che nel profondo dell'intimo suo egli ha coscienza che il tormentato ed il tormentatore non sono diversi che per il tempo e lo spazio e che ciò che è essenzialmente sottoposto al dolore è la vita; e che appunto per questo suo misfatto egli ha affermato questa vita con tale forza da doversi attendere

L'individuo che si rende colpevole di quel peccato può bensì venir risparmiato dal dolore fino alla sua morte. Ma per la morte non si estingue in lui la volontà cattiva, bensì solo un singolo fenomeno della stessa, quel corpo che muore; mentre la volontà vive attraverso tutti i tempi poichè ad essa è essenziale la vita come alla vita la volontà. I milioni di anni delle continue rinascite sussistono puramente nel pensiero (come pure tutto il passato e tutto l'avvenire), per l'individuo il tempo si rinnova continuamente ed egli è come se fosse sempre di nuovo creato: il tempo nella sua realtà è puro presente. Il tempo è come una ruota fissa che giri colla rapidità del lampo senza mutar di luogo, sempre rimanendo la periferia ugualmente distante dal centro. L'eternamente insoluta questione del perchè il presente sia precisamente adesso ha origine da ciò che noi consideriamo il tempo come indipendente dalla nostra esistenza e questa come immersa in quello: noi assumiamo due, ora, l'uno appartenente all'oggetto e l'altro al soggetto, e ci meravigliamo del loro coincidere: ma appunto questa coincidenza, questo contatto dell'oggetto e del soggetto (entrambi i quali esistono solo in questo contatto e non fuori di esso) costituisce il presente: ed allora è naturale che questo sia sempre identico a sè, che il presente subbiettivo dell'esistenza coincida sempre col presente obbiettivo del tempo. — Gli uomini, mossi dalla ragione, si domandano se prima di questa vita essi erano, e se dopo di essa ancora saranno. Kant ha insegnato che il tempo appartiene non alla cosa in sè, ma solo al fenomeno. Ma questo non hanno compreso gli uomini, sebbene 2200 anni prima già lo dicesse con

per sè, prima che in lui si estingua la volontà di vivere un grado di dolore pari a quell'affermazione. (Questo mi venne in mente guardando l'Erodiade di Leonardo da Vinci). Il malfattore vede ad un tratto quanto orribile sia la vita, quanto tenacemente egli vi sia avvinto, dappoichè egli stesso ha voluto ciò che vi è in essa di più orribile. Anche colui che non rinunzia spontaneamente ai piaceri del senso e non reprime in sè gli appetiti per mezzo della convinzione della vanità e della miseria che accompagnano il volere o la vita, che con quello è una cosa sola, colui dice con ciò che intende lasciare all'opera del dolore e della morte ciò che egli stesso non può fare per la via della conoscenza e cioè l'uccidere in sè il desiderio (che è il fondamento della vita). Egli può venir paragonato a Messalina che, quantunque si veda perduta e quantunque esortata dalla madre a por fine alla propria vita, non ne è capace, volge invano l'acciaio contro il suo petto ed attende che il tribuno compia ciò che non ha la forza di fare ella medesima (*Taciti annales*, XI, 37, 38).

altre parole Platone; ciò che essi neppure non sanno. Ed io soggiungo: il tempo non è che l'aspetto più semplice del principio di ragione e il principio di ragione nella sua totalità appartiene solo ai fenomeni, non alle cose in sè; solo all'oggetto, non al soggetto.

4. [§ 304].

L'idea platonica, la Cosa in sè, la Volontà (poichè tutto ciò non è che una cosa sola) non sono per nulla il fondamento del fenomeno: poichè esse sarebbero allora la causa e come tali una forza e quindi esauribili. Per l'idea è invece assolutamente indifferente il rivelarsi in un oggetto od in milioni di oggetti. E per es. assolutamente indifferente che l'idea della quercia si manifesti in una quercia o in migliaia di quercie, che l'idea della malvagità si manifesti in un sol uomo od in milioni di uomini e di animali; questa differenza è già dalla parte del fenomeno ed appartiene al fenomeno: poichè essa è condizionata dal tempo e dallo spazio. A questo riguardo io direi che l'idea è magica, con che s'intende qualche cosa che, pur non essendo una forza naturale, e per conseguenza non avendo le limitazioni della forza naturale, esercita sulla natura un potere che è inesauribile ed eterno, ossia posto fuori del tempo. Ma la parola "magica", ha origine dalla superstizione, è indeterminata e non gode buona fama.

Ora, appunto perchè la moltitudine degli individui non è affatto essenziale all'idea, l'esistenza degli individui è interamente soggetta al caso ed il suo perire non ha per l'idea alcun valore ed ha realtà solo nel fenomeno (1). La connessione di causa ed effetto (di ragione e conseguenza, in generale) stringe puramente i fenomeni, non l'idea o la cosa in sè ed il fenomeno. Piuttosto il fenomeno non è altro che l'idea in quanto vien conosciuta.

La volontà è l'idea (2): per essere conosciuta appare come corpo e in genere come materia, ossia diviene rappresentazione di prima classe ed entra nel tempo, nello spazio e in tutte le forme di

(1) Solo la caducità in generale appartiene all'idea e deve perciò essere rappresentata nella sua manifestazione.

(2) [Più tardi:] Questo non è giusto: l'obiettività adeguata della volontà è l'idea. Ed il fenomeno è l'idea passata nel *principium individuationis*. Ma la volontà per sè è la cosa in sè di Kant.

questa classe. Queste forme stesse sono essenzialmente l'espressione di ciò che è la volontà. Il fondamento, per es., dell'espressione della sua non realtà, vanità e miseria sono il tempo e lo spazio siccome infiniti, nei quali la volontà si manifesta come corpo vivente e finito nel tempo e nello spazio, per conseguenza come grandezza infinitamente piccola di fronte alla loro estensione infinita. Quella non-realtà trova inoltre la sua espressione nel presente caduco, al quale si riduce tuttavia la vita, nella dipendenza e relatività di tutte le cose, nel continuo divenire senza essere, nel costante desiderare senza trovar soddisfazione, nel continuo resistere alla morte, nel che consiste la vita, fino a che anche questa resistenza sparisca, ecc.

L'intera vita non deve rispecchiare altro che la volontà, non è anzi altro che la conoscenza di questa: quale la volontà, tale la vita: ma la volontà è libera.

Che accanto al volere esista anche il conoscere (che è sempre soltanto un conoscere del volere), è l'unico lato buono della vita, è il vero vangelo della redenzione, che assicura alla volontà, per quanto malvagia, la liberazione definitiva, ossia il ritorno a sè stessa. Onde il piacere del conoscere, il piacere della contemplazione della natura (1) e più ancora il godimento dell'arte, che è come un conoscere elevato alla seconda potenza, un conoscere purificato da tutto ciò, che non è essenziale, e rivelato a noi dall'artista. Il conoscere che viene a noi da un'opera d'arte sta a quello che viene a noi dalla natura come l'alimento animale a quello vegetale.

5. [§ 305].

Voi lamentate la rapidità del tempo: esso non fuggirebbe così inesorabilmente, se in esso fosse qualche cosa meritevole di indugio.

6. [§ 306].

Quanto è lunga la notte di un tempo infinito paragonata al breve sogno della vita!

(1) Ed in questa sopra ogni cosa lo spettacolo della luce e dei colori.

7. [§ 307].

Lo sguardo gettato sulla nostra vita passata non può mai offrirci motivo di soddisfazione completa. Noi vi vediamo solamente o dolori, o gioie che non abbiamo gustato, ovvero ancora piaceri che non abbiamo avvertito. — Ciò fa sì che il nostro io sia come composto di due meccanismi distinti che mai o raramente vanno completamente d'accordo: della volontà, la quale è propriamente la nostra essenza originaria e null'altro conosce fuorchè la sua "soddisfazione", o "non-soddisfazione", (tanto è semplice!), e della conoscenza che gli presenta questo semplice tema in milioni di immagini varie e differenti! La rimembranza di altri tempi ci dà propriamente soltanto le varie immagini della conoscenza: poichè il tema della volontà è sempre stato l'antico e monotono tema.

8. [§ 308].

Durante tutta la nostra vita noi siamo penetrati o dal desiderio del lontano avvenire, ciò che specialmente avviene nella prima metà della vita, o dal desiderio del lontano passato, ciò che avviene specialmente nella seconda metà: ma il presente, nel quale solo sta la realtà, mai non ci soddisfa. Così noi ci accorgiamo alla fine che sempre tendiamo la mano verso un'ombra senza consistenza e senza realtà, e non possiamo trovare nulla che soddisfaccia la nostra brama, nulla che sia così reale da appagare la volontà. Tutto ciò è ben noto e spesso ripetuto. Ma non così la ragione per cui non può essere altrimenti. E cioè che la vita ed il suo mondo reale altro non sono che pura immagine, riflesso della volontà, puro fenomeno e non cosa in sè. Onde essi non hanno sostanza, nè realtà, ma, come ogni immagine, soltanto superficie senza solidità; pura ombra, pura apparenza. Non così è della volontà che incessantemente anela a venir appagata: essa è la realtà, la cosa in sè; ed è perciò che in nessun puro fenomeno, in nessuna pura immagine può trovar soddisfazione. La vita mai non può bastare alla volontà; perciò appunto che essa non ne è che l'ombra.

9. [§ 309].

In certo modo ciò che nella vita è più disperante è l'irrevocabilità di ogni istante, piacevole o doloroso; quando esso non abbia in certo qual modo gettato un'ancora nel futuro. Ora, che rimane di un tale istante? (1) — La rimembranza. — Questa non abbraccia, però, la volontà, il reale, ma solo la rappresentazione, ossia ciò che è secondario; voglio dire: essa non abbraccia il piacere gustato, ma puramente ciò che in esso era rappresentazione, quindi ciò che in esso non era che accessorio: poichè l'essenza del piacere, ciò che del piacere è reale, è volontà: — essa non abbraccia il dolore, ma puramente ciò che in esso era rappresentazione, quindi rivestimento: poichè l'essenza del dolore, ciò che di questo è reale, è volontà.

Onde noi non possediamo mai un giusto concetto dei dolori passati, nè delle nostre fuggite voluttà; ma nella fredda rimembranza non abbiamo di quelli e di queste che le aride mummie, le rappresentazioni che li accompagnavano e li rivestivano.

10. [§ 310].

La radice della nostra esistenza è posta fuori della coscienza; ma la nostra esistenza è immersa nella coscienza. Un'esistenza senza coscienza non sarebbe per noi un'esistenza.

Ora la forma della coscienza è il tempo. Ma esso non ha che una dimensione. Onde anche tutta la nostra esistenza non ha che una dimensione, per cui essa quasi confina con il non-essere ed ha in ogni sua parte un carattere di non-realtà. E questa è appunto la ragione per cui il passato è tutto una chimera, così il futuro, ed il presente è senza estensione: così nulla vi è di stabile in tutta l'esistenza. Questa è un'esistenza senza larghezza e senza profondità: è un fenomeno che pretende all'esistenza come una linea geometrica all'occupazione dello spazio. Chi, come Hobbes, nega la linea senza larghezza, veda a che si riduce il corso della sua vita.

(1) N.B. L'intera vita è un aggregato di tali istanti.

11. [§ 311].

Ritorna col tuo pensiero ai periodi tristi della tua vita, rievoca le scene di tristezza, le molte ore di cocente e solitario dolore. — E che vedi tu? Pure immagini indifferenti ai tuoi occhi. Tu non puoi richiamare con esse il tormento che le animava. Quelle immagini sono ora dinnanzi a te inanimate e fatte per te indifferenti. Perchè ciò? Perchè tutto ciò non è che la semplice scorza senza nocciolo e non esiste che nella rappresentazione, perchè il visibile ed il rappresentabile non sono che il semplice involucro il quale acquista un significato solo da ciò che in esso si contiene, dalla volontà e dai suoi movimenti. Il mondo della rappresentazione, con tutte le sue scene liete e tristi, non è la realtà, ma solo lo specchio della realtà. Ciò che è reale è la volontà, la tua volontà: dopo tutti i dolori e tutte le gioie, essa sussiste ancora sempre ed in tutta la sua realtà. Quelle scene di gioia e di dolore stanno dinnanzi a te come pure immagini fredde e morte perchè esse in origine altro non furono.

In breve:

Che cosa distingue una vuota immagine del passato da una realtà presente?

Nel campo della pura rappresentazione nulla: poichè come rappresentazione l'una è tanto perfetta quanto l'altra.

Ciò che le distingue è questo, che nell'ultima è implicato, intrecciato, e, per così dire, involupato un forte o debole moto della volontà che le conferisce la realtà, così come un granello di sale comunica sapore all'acqua insipida.

12. [§ 312].

“ Ut mundus, sive homo, summam ac veram felicitatem adipisceretur, ante omnia oporteret, tempus sistere „.

13. [§ 313].

A ben meditare si vedrà che tutto ciò che passa non è mai veramente esistito.





CAPITOLO QUINTO.

Sull'infelicità dell'esistenza.

I.

1. [*Par. u. Par.*, II, § 148].

Se il fine prossimo ed immediato della nostra vita non è il soffrire, la nostra esistenza è la cosa più insensata del mondo. Poichè è assurdo assumere che il dolore infinito che riempie il mondo e scaturisce dalla miseria essenziale alla vita, sia un accidente senza scopo. Ogni singola infelicità appare invero come un'eccezione; ma l'infelicità in genere è la regola.

2. [§ 149].

Come il ruscello scorre piano senza vortici fino a che non incontra ostacoli, così è una conseguenza della natura umana ed animale che essa non avverta e non senta chiaramente ciò che si accorda con la volontà. Perchè noi avvertiamo qualche cosa, questo deve in qualche modo opporsi a noi, urtare il nostro volere. Tutto ciò che si contrappone alla nostra volontà e vi resiste, tutto ciò che è sgradito e doloroso noi lo sentiamo infatti immediatamente, subito e ben chiaramente. Come noi non sentiamo la salute del nostro corpo intiero, ma ben avvertiamo il piccolo punto dove la scarpa ci fa male, così il nostro pensiero non avverte l'insieme delle nostre condizioni che vanno prosperamente per arrestarsi su

qualche miseria insignificante che ci affligge. — Su questo si fonda il carattere negativo, da me così spesso rilevato, della felicità e del piacere in opposizione al carattere positivo del dolore.

Io non conosco pertanto nessun assurdo maggiore di quello della maggior parte dei sistemi metafisici che dichiarano il male essere qualche cosa di negativo, mentre è precisamente l'elemento positivo, il vero e proprio oggetto del sentire. Questo assurdo è particolarmente forte in Leibniz che (Theod., § 153), si sforza di corroborare l'opinione sua con un evidente e miserabile sofisma. Per contro il bene, e cioè ogni piacere ed ogni soddisfazione, è l'elemento negativo, la soppressione di un desiderio, la cessazione di un dolore.

Con questo concorda anche il fatto che noi di regola troviamo i piaceri al di sotto, i dolori al di sopra della nostra aspettazione.

Chi voglia sommariamente esaminare la verità dell'affermazione che nel mondo il piacere supera o quanto meno controbilancia il dolore, paragoni ciò che sente un animale che ne mangia un altro con ciò che sente quello che è mangiato.

3. [§ 150].

La consolazione più efficace in ogni disgrazia, in ogni dolore sta nel guardare gli altri che sono ancora più infelici di noi, e questo ciascuno può farlo. Ma quale è la conseguenza che ne discende per il tutto?

Noi rassomigliamo a degli agnelli che scherzano per il prato mentre il macellaio già sceglie coll'occhio l'uno o l'altro di essi: chè noi non sappiamo nei nostri giorni migliori quale sciagura ci stia preparando appunto allora il destino, — la malattia, la persecuzione, la povertà, la mutilazione, la cecità, la pazzia, la morte, ecc.

La storia ci dice la vita dei popoli e non sa raccontarci che guerre e rivolte: gli anni di pace appaiono solo come brevi pause, come intermezzi che ricorrono di tanto in tanto. E così la vita di ogni individuo è una continua lotta, e non solo lotta metafisica col bisogno o con la noia, ma anche lotta reale con gli altri individui. Egli trova ad ogni passo il suo avversario, vive in una continua guerra e muore con le armi alla mano.

4. [§ 151].

Alla miseria della nostra esistenza contribuisce non meno del resto il fatto che il tempo ci sospinge senza posa, non ci lascia prendere fiato, e sta dietro a ciascuno di noi come un aguzzino con lo staffile. — Esso risparmia soltanto colui che ha dato in preda alla noia.

5. [§ 152].

Tuttavia, come il nostro corpo scoppierebbe quando fosse tolta la pressione atmosferica, — così quando fosse tolta la pressione del dolore, dei travagli, delle contrarietà e delle delusioni della vita umana, essa si gonfierebbe di folle petulanza, se non fino a scoppiare, certo fino alle manifestazioni della più sfrenata follia, anzi pazzia furiosa. — Si può dire che ciascuno ha sempre bisogno di una certa quantità di cure o di dolori o di bisogni, come la nave ha bisogno di zavorra per andare ferma e dritta.

Il lavoro, il dolore, la fatica ed il bisogno sono certamente per tutta la loro vita il destino di quasi tutti gli uomini. Ma se tutti i desideri, appena sorti, fossero soddisfatti, con che cosa si potrebbe allora riempire la vita umana? Come si potrebbe allora passare il tempo? Si supponga il genere umano trasferito in un paese di cuccagna dove tutto crescesse da sè e volassero attorno i piccioni già arrostiti e ciascuno trovasse ed ottenesse la sua amata subito e senza difficoltà — gli uomini finirebbero là in parte per morire o per impiccarsi di noia, in parte ad aggredirsi, strangolarsi ed ammazzarsi a vicenda, causandosi così dolori anche maggiori di quelli che loro imponga adesso la natura. — È vano adunque cercare pel genere umano un teatro migliore, un'esistenza migliore.

6. [§ 153].

Posto, come sopra si è veduto, il carattere negativo della felicità, del godimento in opposizione al carattere positivo del dolore, la felicità di una vita non deve essere calcolata in base alla quantità delle sue gioie e dei suoi godimenti, ma in base all'assenza

del dolore, che è l'elemento positivo. Ed allora la sorte degli animali ci apparirà più sopportabile di quella dell'uomo. Vediamo questo punto un poco più da vicino.

Per quanto molteplici siano le forme in cui si manifestano il piacere ed il dolore umano e le attività dirette a ricercarlo od a fuggirlo, la base materiale di tutto questo è sempre il piacere od il dolore corporeo. Questa base è molto ristretta; è la salute, il nutrimento, la protezione del freddo e dell'umido, il soddisfacimento degli istinti; o la mancanza di tutte queste cose. Quindi l'uomo non ha, in riguardo al reale godimento fisico, niente di più che l'animale se non forse il suo sistema nervoso più altamente potenziato che intensifica la sensazione di ogni piacere, ma anche di ogni dolore. Ma quanto incomparabilmente più forti sono in lui le passioni che non nell'animale! Quanto più profondamente e vivamente viene agitato il suo spirito! e tutto per raggiungere in fine lo stesso risultato: salute, nutrimento, ecc.

Questo ha origine anzitutto dal fatto che presso di lui tutto subisce un'elevazione notevole per via del pensiero delle cose assenti e future; onde sorgono propriamente per la prima volta l'inquietudine, la paura e la speranza che poi ne sconvolgono l'animo più di quello che non possa la realtà dei piaceri e dei dolori presenti a cui l'animale è limitato. A quest'ultimo cioè manca, con la riflessione, il condensatore delle gioie e dei dolori, i quali non possono quindi accumularsi come nell'uomo, per via della previsione e della memoria: presso l'animale il dolore del presente rimane sempre, anche se si ripete innumerevoli volte, come la prima volta il dolore del presente e non può sommarsi. Onde l'invidiabile serenità e tranquillità degli animali. Invece per via della riflessione e degli atti che ne dipendono, si svolge nell'uomo da quegli stessi elementi del piacere e del dolore, che l'animale ha con esso comuni, un potenziamento nella sensazione del suo piacere e del suo dolore che può andare da una parte fino al trasporto momentaneo, talora mortale, del giubilo, nell'altra fino alla disperazione suicida. Guardando più da vicino, il processo della cosa è il seguente: I suoi bisogni che originariamente sono soltanto un poco più difficili a soddisfarsi di quelli dell'animale, vengono dall'uomo appositamente accresciuti affine di accrescere il godimento: onde il lusso, le leccornie, il tabacco, l'oppio, le bevande spiritose, lo sfarzo e tutto il resto. Poi viene ancora, sempre per effetto della rifles-

sione, ad aggiungersi un'altra sorgente di piacere e dolore ad esso particolare che lo occupa in una misura incomparabilmente maggiore, anzi quasi più di tutte le altre, voglio dire l'ambizione ed il sentimento dell'onore e del disonore: — che è poi, detto in prosa, la sua opinione dell'opinione altrui intorno a lui stesso. Questa diventa in mille e spesso strani modi lo scopo di quasi tutti i suoi sforzi che vanno al di là del piacere o del dolore fisico. L'uomo ha invero ancora in più dell'animale i godimenti propriamente intellettuali che ammettono molti gradi dal semplice giuoco e dalla conversazione alle funzioni spirituali più alte: ma, come contrapposto, dalla parte del dolore si leva per esso la noia che l'animale, almeno nello stato naturale, non conosce ancora — noi ne vediamo solo deboli tracce negli animali più intelligenti allo stato domestico —: mentre nell'uomo diventa un vero tormento, come si può vedere in particolare da quella schiera di disgraziati che essendo sempre stati occupati solo a riempire la loro borsa e non il cervello, trovano nel loro stesso benessere la loro pena, in quanto cadono nelle braccia di una noia insopportabile a cui cercano di sfuggire andando a caccia, vagabondando, viaggiando di qua e di là e dappertutto informandosi affannosamente, appena arrivati, delle risorse del luogo, come i bisognosi fanno per i mezzi di sussistenza: ciò che è naturale, essendo il bisogno e la noia i due poli della vita umana (1). Finalmente deve ricordarsi ancora che nell'uomo al soddisfacimento sessuale si collega una selezione particolare molto capricciosa che talora si leva fino all'amore più o meno appassionato: per il quale si veda il capitolo che io vi ho dedicato nel 2° volume della mia opera capitale. Anche da questo scaturisce per l'uomo una sorgente di brevi gioie e di lunghi dolori.

Meraviglioso è il vedere come per via dell'aggiunta del pensiero, che manca all'animale, sulla base ristretta dei dolori e dei piaceri che ha anche l'animale, sorge l'alto ed ampio edificio della felicità e dell'infelicità umana, in rapporto al quale si levano nell'animo dell'uomo tanti e così forti affetti, passioni e tumulti che la loro impronta rimane fissata leggibilmente nei tratti del suo viso,

(1) La vita nomade che costituisce il grado infimo della civiltà ricorre nel grado superiore come la moda universalmente diffusa della vita *en touriste*. Nel primo caso essa è un prodotto del bisogno, nel secondo della noia.

mentre in fondo si tratta realmente sempre solo di quelle stesse cose che anche l'animale ottiene, ed invero con un dispendio incomparabilmente minore di passioni e di tormenti. Per tutto questo la misura del dolore cresce nell'uomo molto più di quella del piacere; ed essa viene ancora particolarmente accresciuta da ciò che l'uomo sa positivamente della propria morte futura, mentre l'animale la fugge istintivamente ma senza conoscerla, senza proporsela mai dinanzi agli occhi come l'uomo che ne ha continuamente dinanzi a sè il prospetto. E se anche pochi sono gli animali che muoiono di morte naturale, ed i più di essi hanno appena tempo di propagarsi per cadere poi, se già non prima, preda di un altro, mentre invece l'uomo è riuscito a far sì che nella sua specie la così detta morte naturale sia diventata la regola generale, — regola che soffre tuttavia di quando in quando considerevoli eccezioni, — gli animali, per le ragioni sovra esposte, sono ancora sempre in vantaggio sull'uomo. Si noti del resto ancora per ultimo che l'uomo raggiunge il vero termine naturale della sua vita così raramente come gli animali, perchè la sua vita contraria a natura, la fatica, le passioni, con la degenerazione della razza che ne è la conseguenza, permettono raramente che egli lo raggiunga.

Gli animali sono, assai più di noi, soddisfatti per il semplice fatto di esistere: le piante lo sono interamente; gli uomini lo sono secondo il grado della loro stupidità. In conformità a ciò la vita dell'animale contiene meno dolori, ma anche meno gioie della vita umana; e ciò dipende anzitutto dal fatto che essa da una parte è libera dalle cure e dalle preoccupazioni con il loro tormento, ma dall'altra manca propriamente della speranza e perciò viene esclusa da quella anticipazione, nel pensiero, di un lieto avvenire con tutte le relative immagini suscitate dalla fantasia, che è la sorgente del maggior numero delle nostre gioie e dei nostri godimenti più grandi, onde si può dire in questo senso che è una vita disperata: e l'uno e l'altro avviene perchè la sua coscienza è limitata all'intuizione, al presente. L'animale è il presente incarnato: perciò esso conosce la paura e la speranza solo in rapporto agli oggetti che giacciono già nella cerchia dell'intuizione: onde breve è il campo del suo temere e del suo sperare, mentre per l'uomo esso abbraccia nel proprio orizzonte tutta la vita, ed anzi si estende ancora al di là di questa. — Appunto in seguito a ciò gli animali, paragonati a noi, ci appaiono, sotto un rispetto, come

realmente saggi, assorti in un tranquillo, imperturbato godimento del presente: l'evidente serenità che ne viene ad essi fa apparire anche più miserabile il nostro stato inquieto e malcontento, pieno di pensieri e di cure. Ed anche le stesse gioie della speranza e dell'anticipazione non ci sono date per niente. Ciò che l'uomo gode prima per la speranza e l'aspettazione della soddisfazione viene poi a mancare al godimento della soddisfazione reale che si trova essere d'altrettanto minore. L'animale invece non pregusta nulla del godimento, ma non soffre nemmeno questa diminuzione successiva e quindi gode il reale ed il presente nella sua totalità ed integrità. Così pure i mali pesano sopra di lui soltanto col loro peso reale, mentre a noi la paura e la previsione dei mali, ἡ προσδοκία τῶν κακῶν, spesso ce li decuplano.

Questa dedizione totale al presente, propria degli animali è la precipua causa del piacere che ci danno gli animali domestici. Essi sono il presente personificato e ci rendono sensibile il valore di ogni ora di pace e di tranquillità, mentre noi col nostro pensiero il più delle volte andiamo al di là di essa e la lasciamo passare inavvertita. Ma questa proprietà degli animali di essere soddisfatti più di noi della pura esistenza, viene abusata e spesso così sfruttata dall'egoismo e dalla crudeltà dell'uomo, che questi non lascia più loro nulla, nulla all'infuori del puro esistere: l'uccello, che è organizzato per traversare a volo mezzo il mondo, è da noi chiuso in un breve spazio dove esso muore lentamente e grida spasimando verso la libertà: poichè "l'uccello nella gabbia canta non di piacere, ma di rabbia", (1), ed il cane, il suo intelligente e fedele amico, è da lui legato alla catena! Io non posso mai vedere questo senza un'intima pietà per il cane ed una profonda indignazione per il suo padrone, e penso con soddisfazione al caso riferito alcuni anni fa dal *Times* di un Lord che teneva a catena un grosso cane ed una volta nell'attraversare il suo cortile essendogli venuto il capriccio di accarezzare il cane, ebbe da questo squarciato il braccio dall'alto fino al basso — e con ragione! Esso voleva dire con questo: "Tu non sei il mio padrone,

(1) [Parole citate testualmente in italiano dall'autore. Variante:] Anche il tenere uccelli in gabbia è una crudeltà. Rinchiudere questi viventi, così favoriti dalla natura, che attraversano con rapidissimo volo gli spazi aerei, in un'angusta prigione: e tutto per godere delle loro grida!

ma il mio demonio che trasformi la mia breve vita in un inferno ..
Possa così capitare a tutti coloro che tengono i cani alla catena!

7. [§ 154].

Noi abbiamo sopra veduto che ciò che rende la vita dell'uomo più dolorosa di quella dell'animale è il potenziamento dell'intelligenza: noi possiamo ricondurre questo ad una legge più generale ed elevarci così ad un punto di vista più alto e comprensivo.

La conoscenza è in sè sempre pura dal dolore. Il dolore colpisce solo la volontà e consiste in un impedimento, in una contrarietà, in un urto della stessa: ma di più si esige che questo impedimento sia accompagnato dalla conoscenza. Come cioè la luce rischiarare lo spazio solo quando vi siano oggetti che la riflettono; come il tono ha bisogno della risonanza ed il suono in genere si fa udire in lontananza solo in quanto le onde dell'aria vibrante vengono a frangersi contro i corpi solidi, — onde sulle cime isolate dei monti il suono è singolarmente debole, ed un canto all'aria libera produce un effetto minore, — così l'impedimento della volontà per essere sentito come dolore dev'essere accompagnato dalla conoscenza, la quale tuttavia per se stessa è straniera al dolore.

Quindi già lo stesso dolore fisico è condizionato dalla presenza dei nervi e dal loro collegamento col cervello, onde l'offesa d'un membro non è sentita quando sono recisi i nervi che lo collegano al cervello o quando questo è depotenziato per mezzo del cloroformio. Ed appunto per questo nell'agonia, dopo che la coscienza è spenta, tutte le convulsioni ulteriori sono da noi considerate come non dolorose. Che il dolore morale sia condizionato dalla conoscenza è facile a comprendersi; e si comprende anche che esso debba crescere col grado della stessa, come del resto io ho già mostrato superiormente ed anche nella mia opera capitale. — Noi possiamo pertanto esprimere così con un'immagine il tutto: la volontà è la corda, il suo urto o impedimento è la vibrazione, la conoscenza è il corpo risonante, il dolore è il suono.

Per conseguenza non solo i corpi inorganici, ma anche le piante non sono capaci di dolore: per quanti ostacoli possa incontrare la volontà nella vita degli uni e degli altri. Per contro ogni animale, anche un infusorio, è soggetto al dolore; perchè la conoscenza, sia essa imperfetta quanto si vuole, è il vero carattere dell'animalità.

Col suo crescere nella scala dell'animalità cresce quindi anche il dolore. Questo è negli animali infimi ancora estremamente piccolo; onde avviene, per es., di vedere insetti che trascinano dietro a sè l'addome strappato e pendente dall'intestino, e che tuttavia mangiano ancora. Ed anche presso gli stessi animali superiori, data l'assenza della conoscenza concettuale e del pensiero, il dolore non raggiunge ancora il grado che raggiunge nell'uomo. Ed è giusto del resto che la capacità di soffrire raggiunga il suo grado più alto dove, per via della ragione e della sua riflessione, compare anche la possibilità della negazione del volere. Chè senza di questa il dolore sarebbe stato un'inutile crudeltà.

8. [§ 155].

Nella prima giovinezza noi stiamo dinanzi al nostro avvenire come dei fanciulli dinanzi al sipario del teatro in lieta e viva aspettazione di ciò che deve avvenire. Fortuna che noi non sappiamo ciò che realmente avverrà. Poichè per colui che lo sa, i fanciulli possono in qualche momento rassomigliare a condannati innocenti, condannati non alla morte, ma alla vita, che non hanno ancora avuto notizia della sentenza. — E tuttavia ciascuno desidera per sè un'età avanzata e quindi uno stato in cui si può dire: "Oggi va male ed andrà ogni giorno peggio, fino a che arrivi il male ultimo e supremo".

9. [§ 156].

Se ci rappresentiamo, per quanto è approssimativamente possibile, la somma di miserie, di dolori e di sofferenze di ogni specie che il sole illumina nel suo corso, concederemo facilmente che sarebbe stato molto meglio se esso non avesse provocato sulla superficie della terra il fenomeno della vita, e se sulla terra come sulla luna la superficie si trovasse ancora allo stato cristallino.

Si può anche pensare la nostra vita come un inutile turbamento episodico della beata quiete del nulla. Anche quegli a cui la vita è stata più sopportabile, si convince tanto più chiaramente, quanto più vive, che nel suo complesso essa è un *disappointment*, *nay a cheat*, in altre parole che essa ha il carattere di una grande mistificazione, per non dire di una truffa. Quando due amici di gio-

vinezza dopo una lunghissima separazione si rivedono da vecchi, il sentimento dominante che in essi reciprocamente risveglia il rivedersi ed il ritorno col pensiero ai tempi passati è quello di un completo *disappointment* relativamente alla vita nel suo complesso come quella che nella rosea aurora della giovinezza stava così bella innanzi a loro e che poi ha mantenuto così poco e così male le sue promesse. Questo sentimento predomina così decisamente nell'atto del rivedersi che essi non stimano nemmeno più necessario di esprimerlo con parole, ma lo presuppongono tacitamente e su di esso fondano la loro conversazione.

Colui che vede passare due o tre generazioni di uomini prova lo stesso sentimento di colui che, assistendo durante la fiera alla rappresentazione di una compagnia di ciarlatani nella loro baracca, rimanga a sedere ed assista alla rappresentazione due o tre volte l'una dopo l'altra; l'effetto dei giuochi era calcolato solo in vista della prima rappresentazione e diventa nullo una volta scomparse l'illusione e la novità.

Vi è da diventar pazzi a considerare i sistemi infiniti, le innumerevoli stelle nello spazio infinito che non hanno da fare altro se non illuminare mondi i quali sono il teatro della miseria e del dolore e nel caso più fortunato non irradiano che la noia; — almeno a giudicare dal campione che noi conosciamo.

Nessuno è molto da invidiarsi: infiniti sono molto da compiangersi.

La vita è una specie di penso da finirsi: in questo senso la parola *defunctus* è un'espressione calzante. — Si supponga che la generazione non fosse un bisogno, nè fosse accompagnata dalla voluttà, ma fosse un atto riflesso e deliberato della ragione: potrebbe allora il genere umano sussistere ancora? Non avrebbe piuttosto ciascuno avuto tanta compassione della generazione ventura da risparmiarle il peso dell'esistenza o almeno da non prendersi la responsabilità di imporglielo a sangue freddo?

Il mondo è l'inferno e gli uomini sono da una parte le anime dannate, dall'altra i demoni.

Io so bene che mi sentirò ripetere che la mia filosofia è disperata; ma solo perchè io parlo secondo verità e gli uomini vogliono invece sentire le lodi di Dio che ha ordinato il tutto secondo il meglio. Ma allora andate in chiesa e lasciate i filosofi in pace. O quanto meno non pretendete che essi adattino le loro dottrine ai

vostrì pregiudizi: questo fa soltanto la canaglia dei filosofastri: da loro potete commissionare le dottrine a vostro piacere (1).

Brama produce il mondo per una specie di peccato originale, di aberrazione, ma vi rimane egli stesso per espiare la propria colpa fino alla liberazione. — Benissimo! — Nel Buddismo il mondo sorge dopo un lungo periodo di quiete, in seguito ad un annebbiamento inesplicabile nella chiara serenità del beatifico stato del Nirvana, ottenuto mediante la penitenza, quindi per una specie di fatalità, che tuttavia è da intendersi nel senso di una fatalità morale; per quanto essa abbia un'immagine corrispondente ed un'analogia fisica nell'inesplicabile formazione nel seno della nebulosa primitiva di quel nucleo onde poi ebbe origine il sole. In seguito poi, il mondo per effetto di trascorsi morali diventa gradatamente peggiore anche fisicamente e sempre peggiore fino ad assumere il presente miserabile aspetto. — Ottimamente! — Per i Greci il mondo e gli Dei erano l'opera di una necessità imperscrutabile; — anche questo è sopportabile, in quanto serve a darci per intanto la pace dell'anima. — Ormuzd vive in lotta con Ahriman: — anche questo si può accettare. — Ma un Dio come Jehovah che *animi causa e de gaieté de cœur* produce questo mondo di miserie e di dolori e poi applaude ancora a se stesso col suo *παντα καλα λιαν*, — questo non si può sopportare. Se quindi per questo rispetto la religione giudaica occupa l'infimo posto fra le dottrine religiose dei popoli civili, ciò si accorda perfettamente col fatto che essa non conosce la dottrina dell'immortalità, anzi non ne ha traccia alcuna (vedi *Parerga und Paralip.*, I, p. 119 seg.).

Se anche fosse vera la dimostrazione leibniziana che questo mondo sia pur sempre il migliore dei mondi possibili, questo non giustificherebbe ancora nessuna teodicea. Poichè il creatore ha creato non solo il mondo, ma anche la possibilità, onde avrebbe dovuto stabilire questa in modo da rendere possibile un mondo migliore.

Ciò che in genere grida altamente contro la concezione del mondo come opera perfetta di un essere infinitamente savio, buono ed onnipotente è da una parte la miseria di cui esso è pieno, dall'altra l'evidente imperfezione e lo snaturamento, quasi fino alla caricatura, della più perfetta delle sue creature, l'uomo. Qui sta

(1) All'ottimismo obbligato dei professori di filosofia il travisare la questione è cosa tanto facile quanto gradita.

un' insanabile dissidio. Questi fatti concordano invece perfettamente col nostro modo di vedere e lo rafforzano, ove noi consideriamo il mondo come l'opera della nostra propria colpa, quindi come qualche cosa che meglio non sarebbe. — Mentre i detti fatti, nella prima ipotesi, sono un' amara accusa contro il creatore e danno materia all'ironia, essi sono invece, nella seconda ipotesi, un atto d'accusa contro il nostro proprio essere e la nostra volontà ed un' occasione di umiliarci. Poichè essi ci conducono a vedere che noi, come i figli di una stirpe degenerata, veniamo al mondo già con una specie di condanna e che la nostra esistenza è così triste e soggetta alla morte solo perchè essa deve servirci ad espiare la nostra colpa. Nulla è più certo di questo che, parlando in generale, i molti e grandi dolori del mondo sono un frutto del grave peccato del mondo: il che si intende nel senso non della connessione fisica empirica, ma della connessione metafisica. Da questo punto di vista è soltanto la storia del peccato originale ciò che mi riconcilia con l'antico testamento: essa è anzi ai miei occhi l'unica verità metafisica che esso contiene, rivestita naturalmente di forme allegoriche. Poichè la nostra esistenza a niente più rassomiglia come alla conseguenza di un passo falso e d'un desiderio peccaminoso. Io non posso astenermi qui dal raccomandare al serio lettore una trattazione popolare, ma profonda, su questo soggetto, di Claudius che mette in luce lo spirito essenzialmente pessimistico del cristianesimo: essa si trova sotto il titolo: " Maledetta sia la terra per causa tua „, nella parte quarta del *Wandsbecker Boden*.

Per avere in ogni istante alla mano una bussola sicura onde orientarsi nella vita e vederla sempre senza illusioni sotto la sua vera luce, niente serve meglio che abituarsi a considerare questo mondo come un luogo di penitenza, quasi come un luogo di pena, *a penal colony*, un ἐργαστήριον, come già i più antichi filosofi lo chiamarono (CLEM. ALEX., *Strom.*, L. III, c. 3, p. 399) e come tra i padri della chiesa si espresse con lodevole franchezza Origene (AUGUSTIN, *De civit. Dei*, L. XI, c. 23); — la quale concezione trova la sua giustificazione teoretica ed obbiettiva non solo nella mia filosofia, ma nella saggezza di tutti i tempi, nel Bramanesimo, nel Buddismo (1), in Empedocle e Pitagora: ed anche Cicerone (*Frag-*

(1) Per aver pazienza nella vita e sopportare con rassegnazione i mali e gli uomini niente è migliore di questo precetto buddistico: " Questo è il

menta de philosophia, vol. XII, p. 316, ed. Bip.) riferisce l'insegnamento dei sapienti antichi nell'iniziazione ai misteri, *nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore, poenarum luendarum causa natos esse*. Ciò è anche espresso nel modo più efficace da Vanini, che fu più facile bruciare che non confutare là dove dice: *Tot tantisque homo repletus miseriis, ut, si Christianae religioni non repugnaret, dicere auderem: si daemones dantur, ipsi, in hominum corpore transmigrantes, sceleris poenas luunt* (*De admirandis naturae arcanis*, dial. L, p. 353). Ma anche nel cristianesimo vero e ben inteso la nostra vita è considerata come la conseguenza della nostra colpa, di un trascorso. Una volta presa l'abitudine di vedere le cose sotto questo aspetto, anche le aspettative che della vita si hanno saranno adeguate alla sua natura e quindi le contrarietà, i dolori, i travagli e la miseria della stessa, così in grande come in piccolo, non saranno più considerati come qualche cosa di anormale e di inatteso, ma si troveranno perfettamente naturali, nella coscienza che ciascuno qui è punito della sua esistenza, ed invero ciascuno in un modo speciale. Ai mali di un carcere appartiene anche la compagnia che ivi si trova. Quale sia la compagnia nella vita non occorre che io dica a tutti coloro che sentono in sè l'aspirazione verso un mondo migliore. Ogni anima bella, ogni uomo geniale, si troverà qui il più delle volte come si troverebbe un nobile condannato politico, nella galera, fra delinquenti comuni: onde il loro bisogno di isolarsi. D'altra parte tuttavia la sovraesposta concezione ci inclinerà a considerare le cosiddette imperfezioni, ossia l'ignobile conformazione morale e intellettuale — e conseguentemente anche fisiognomica — della maggior parte degli uomini senza meraviglia e senza tristezza: poichè noi avremo sempre in mente che cosa siamo e quindi riguarderemo senz'altro ciascuno come un essere che esiste solo per forza della sua colpa originaria e che vive solo per espiare il peccato della nascita. Questo costituisce appunto ciò che il cristianesimo chiama peccato originale dell'uomo: questo è il fondamento degli esseri che noi troviamo in questo mondo come nostri simili:

Samsara: il mondo dell'appetito e del desiderio e perciò il mondo della nascita, della malattia, della vecchiaia e della morte: è il mondo che non dovrebbe esistere. E tutto questo è l'incarnazione del Samsara. Come potreste quindi aspettarvi di meglio? „ Io prescriverei volentieri che ciascuno ripetesse fra sè quattro volte al giorno, meditandovi, questo passo.

a cui si aggiunge ancora che per via della costituzione di questo mondo, essi si trovano per lo più in grado maggiore o minore, in uno stato di sofferenza e di inquietudine che non è il più atto a renderli benevoli e pietosi, ed infine ancora che l'intelletto è nel maggior numero tale quale appena basta al servizio della volontà. Da questo è facile vedere quali debbano essere le nostre pretese relativamente alla società di questo mondo. Chi tien presente questo punto di vista potrà quasi considerare l'istinto socievole come un istinto funesto.

Nel fatto la convinzione che il mondo e perciò anche l'uomo è qualche cosa che non dovrebbe propriamente essere ci deve inclinare a trattarci mutuamente con indulgenza; perchè che cosa si può attendere da esseri di questa natura? — Anzi, da questo punto di vista si potrebbe concludere che l'appellazione più adatta fra uomo e uomo, invece di *Monsieur, Sir*, ecc., potrebbe essere " compagno di dolore, *Soci malorum, compagnon de misères, my fellow-sufferer* „. Per quanto strano ciò sembri, è tuttavia ciò che meglio corrisponde alla realtà, ciò che getta la miglior luce sui nostri simili e ci ricorda la suprema necessità della tolleranza, della pazienza, del perdono e della carità, di cui tutti hanno bisogno ed a cui tutti perciò sono tenuti.

10. [§ 156 bis].

Il carattere delle cose di questo mondo, specialmente del mondo umano, non è tanto, come spesso si è ripetuto, l'imperfezione, quanto la deformità nel morale, nell'intellettuale, nel fisico, in tutto.

La scusa che talora si sente a proposito di qualche vizio: " ep-pure è qualche cosa di naturale all'uomo „, non ha fondamento: ad essa si deve rispondere: " appunto perchè è male è naturale, ed appunto perchè è naturale è male „. — Ad intendere bene questo bisogna aver compreso il senso della dottrina del peccato originale.

Nel giudicare di un uomo si dovrebbe sempre partire da questo punto di vista, che il fondamento dello stesso è qualche cosa che non dovrebbe essere, qualche cosa di peccaminoso, di perverso, è ciò che si intende per peccato originale, ciò per cui egli è soggetto alla morte: questo fondamento malvagio della natura umana traspare anche da ciò, che nessuno sopporta di essere osservato attentamente, Che cosa si può attendere da un essere simile? Pren-

dendo questo punto di partenza si sarà più indulgenti nel giudicarlo e non si farà le meraviglia se qualche volta si vedranno svegliarsi e levare il capo i demoni che in lui sonnecchiano; e si apprezzerà anche meglio il bene che nonostante ciò, o in forza dell'intelletto o comechessia altrimenti, si troverà in lui. — In secondo luogo poi si deve anche tener conto della sua posizione e ricordar bene che la vita è essenzialmente uno stato di miseria e spesso di profonda miseria, che in essa ciascuno ha da lottare in tutti i modi per la sua esistenza, e perciò non può sempre fare il viso amabile e sorridente. — Se al contrario l'uomo fosse ciò che tutte le religioni e le filosofie ottimistiche ne fanno, e cioè l'opera o l'incarnazione di un Dio, ad ogni modo un essere che dovesse in ogni senso esistere ed esistere così come esso è — quanto diversamente da quello che ora avviene dovrebbe predisporci il primo incontro, la conoscenza più intima ed il commercio continuato con ogni singolo uomo! (1).

Pardon is the word to all (Cymbeline, last Scene). Di fronte ad ogni stoltezza, ad ogni difetto, ad ogni vizio dobbiamo inclinare a indulgenza, pensando che ciò che abbiamo dinnanzi a noi sono le stoltezze, i difetti ed i vizi di noi stessi: poichè essi sono i difetti dell'umanità di cui anche noi facciamo parte e di cui abbiamo perciò tutti i difetti; ed anche quelli per cui ora ci sdegniamo, solo perchè in quel preciso momento non vengono a galla in noi, se anche non sono allora alla superficie, giacciono nel fondo della nostra natura pronti a rivelarsi alla prima occasione, come ora vediamo negli altri; sebbene in questo venga alla luce un difetto, in quello un altro; e sebbene non si possa anche negare che il complesso delle qualità malvagie sia presso l'uno maggiore di ciò che non sia nell'altro. Poichè la differenza delle individualità è incalcolabilmente grande.

(1) [Variante:] Il vero criterio per giudicare d'ogni singolo uomo sta nel tener presente che egli è propriamente un essere che non dovrebbe affatto esistere e che espia la propria esistenza con molteplici dolori e con la morte: che cosa si può attendere da un tale essere? Non siamo noi tutti peccatori condannati alla morte? Noi espriamo la nostra nascita prima col vivere, poi col morire. Questo dice anche in linguaggio allegorico la dottrina del peccato originale.

II.

1. [*N. Par.*, § 314].

In un foglio precedente io ho mostrato che questo mondo deve essere così pieno di dolore, di contraddizione, di errore, di follia, di malvagità, perchè esso è per via di ciò che non deve essere. Appunto per ciò l'intelletto, che come tale è pure condizionato da ciò che non deve essere, ossia dalla temporaneità, — non può mai conoscere la vera essenza delle cose.

2. [§ 315].

Affinchè l'uomo conservi in sè un nobile sentire, distolga il suo pensiero da ciò che è caduco per rivolgerlo a ciò che è eterno, in una parola, affinchè in lui si mantenga viva la coscienza migliore, sono a lui necessari il dolore, la sofferenza, l'avversità, così come alla nave il peso della zavorra, senza la quale essa non si immergerebbe ad una certa profondità, sarebbe facile trastullo delle onde e dei venti, non potrebbe seguire una determinata via e si capovolgerebbe facilmente.

3. [§ 316].

1) Nel nostro volere in generale sta la nostra disgrazia: che cosa che noi vogliamo poco importa. Ma il volere (l'errore fondamentale) non può mai trovar soddisfazione: onde noi mai non cessiamo di volere e la vita è un continuo soffrire: poichè essa non è che il fenomeno del volere, il volere obbiettivato. Noi ci illudiamo continuamente che l'oggetto voluto possa porre fine alla nostra volontà, mentre noi possiamo ciò (1) solo col cessare di vo-

(1) Poichè l'oggetto voluto assume, non si tosto conseguito, solo un'altra forma e sotto essa si ripresenta: esso è il vero demonio che sempre sotto nuove forme ci stuzzica. I motivi infinitamente vari non sono che gli esempi dalla cui totalità noi dobbiamo astrarre l'essenza della nostra volontà. Non si potrebbe avere la conoscenza della volontà senza i motivi: allo stesso modo che gli occhi non potrebbero vedere senza lo stimolo della luce. L'occhio e il

lere: questo (la liberazione dal volere) avviene per la conoscenza superiore: onde dice l'OUPNEKHAT, vol. II, p. 216: "*tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit*", per amor s'intende qui Maja, la quale è il volere, l'amore (all'oggetto), la cui oggettivazione o parvenza costituisce il mondo e che, come errore fondamentale, è ad un tempo l'origine del male e del mondo (che sono propriamente una cosa sola). Da ciò è chiaro che è molto più vero dire: il demonio ha creato il mondo, che non dire: Dio ha creato il mondo; similmente è più conforme al vero l'affermare che il mondo è una cosa sola con il demonio, che non l'affermare che il mondo è una cosa sola con Dio. La coscienza migliore non appartiene già al mondo, bensì ne è il contrapposto, la negazione.

2) L'avere noi in generale un oggetto fa di noi un soggetto e per conseguenza un essere finito: quale sia l'oggetto è tutt'uno. Che differenza vi è fra me che contemplo in questo momento un albero e un altro che mille anni fa contemplava un albero? Nessuna! In ambo i casi vi è nella coscienza del soggetto l'oggetto albero; e l'idea dell'albero non conosce, nè comprende il tempo.

Il tempo non può nè giovarci nè nuocerci: poichè esso è un nulla infinito.

4. [§ 317].

Our life is a scrape we got into not knowing how.

5. [§ 318].

La vita di un uomo considerata nel suo complesso è una tragedia; ma considerata nelle sue singole parti è una commedia.

La vita del giorno, l'afflizione dell'istante, il desiderio ed il timore della settimana, le contrarietà di ogni ora sono vere scene da commedia. Ma l'aspirazione vana, la speranza infranta, l'errore sciagurato dell'intera vita, ed alla fine di ogni cosa la morte, sono sempre una tragedia.

Onde ne viene che per la tragedia non valgono che quelle azioni che riguardano la vita nel suo complesso e nella sua grandezza e non quelle che riguardano la vita nei suoi particolari: perciò quasi

sole, la volontà ed i suoi motivi — in una parola, il mondo — sorgono simultaneamente. Anzi, essi non sono che il fenomeno dell'unica volontà. Gli Indiani fanno derivare il sole dall'occhio e lo spazio dall'orecchio.

unicamente i principi ed i condottieri possono rappresentarvi una parte, ossia quegli uomini che comprendono in sè la vita di molti e la cui azione si esplica in grande: ond'è che la tragedia borghese non riesce facilmente: poichè la vita *en détail* è sempre una commedia, per quanto fastidiosa. E del pari non riuscirebbe facilmente una commedia di principi, perchè la loro azione si esplica in grande: a meno che vengano essi puramente considerati come membri della loro famiglia e non come principi.

Ma questa mescolanza di comico e di tragico ben corrisponde al carattere incerto ed equivoco di questa vita che soltanto per eufemismo e *par courtoisie* vien detta un essere, mentre non è che un vero passare (1). Poichè le scene passate hanno la realtà di quelle sognate e l'oggi è il passato di domani.

Per ciò che concerne le massime dell'agire è ancora lo stesso carattere equivoco ed effimero che qui si incontra. Poichè qui parlano due voci. L'una che sempre ci rimprovera la nostra stupidità, la nostra indolenza, la nostra viltà e soprattutto la nostra mancanza di egoismo. L'altra che sempre ci rimprovera il nostro soverchio egoismo, la nostra scelleraggine, la nostra natura diabolica. — Su milioni di individui appena uno è abbastanza forte da porgere ascolto ad una sola di queste voci e da condannare l'altra *in perpetuum silentium*, vale a dire da essere puramente o Gesù Cristo o Bonaparte o Robespierre: e cioè, da avere un carattere in tutto il senso di questa parola (2): noi vogliamo mantenerci nel mezzo del campo tra queste due voci e non vediamo che fra esse non è che una linea matematica senza alcuna larghezza: che per conseguenza noi facciamo sempre torto ad una di esse per quanto tortuoso sia il nostro procedere.

(1) La miseria della nostra esistenza si mostra in modo singolare in ciò, che noi dobbiamo rappresentare nella nostra vita tutti gli episodi dolorosi della tragedia senza tuttavia mai poter affermare in noi la dignità delle persone tragiche (che solo rivestono le persone della tragedia nella camera oscura dell'arte), ma durante il lungo *détail* della vita dobbiamo essere sempre degli sciocchi personaggi da commedia.

(2) Nessuno ha mai avuto un carattere in tutta l'estensione del termine, neppure Cristo o Bonaparte. Chi lo possedesse realmente conserverebbe la propria individualità attraverso la morte: poichè nè morte nè vita potrebbero mutare qualche cosa in lui: egli sarebbe eterno come un'idea platonica, sarebbe un'unità inalterabile.

6. [§ 319].

Il non esservi rimasto più nulla pel cielo, fuorchè la noia, dopo che si ebbe trasferito tutti i dolori nell'inferno, prova che la nostra vita non possiede altri elementi costitutivi fuorchè il dolore e la noia.

7. [§ 320].

La miseria della vita già si rivela sufficientemente dalla semplice considerazione che la vita della maggior parte degli uomini non è altro che una costante lotta per quest' esistenza medesima con la certezza di doverla in ultimo perdere. Ma quando si sia represso il bisogno e conquistato contro di esso un breve terreno, subito sorge in noi un vuoto terribile, la noia, contro la quale la lotta è anche più tormentosa. Poichè l'uomo è in sè fenomeno della volontà, la sua vita deve consistere in un continuo volere e tendere affannoso; tolto ciò per la soddisfazione, ecco che sorge quel vuoto per cui egli è di peso a se medesimo. Giacchè la gioia calma del conoscere a pohissimi è riservata ed anche a questi solo per una piccola parte del loro tempo. Ed a sua volta il volere deve avere per sustrato il bisogno, per conseguenza il dolore. Onde la vita è in ogni sua parte essenzialmente dolore.

Se si riflette inoltre agli orribili dolori e tormenti a cui la vita di ognuno è esposta si deve rabbrivire dal raccapriccio. Questi possono facilmente giungere ad un grado tale che la morte stessa, nella cui fuga consiste la vita, può apparire desiderabile e necessaria. Pure anche questo scampo ci può essere tolto e noi essere condannati senza speranza di salvezza ai martiri più crudeli. Invano la vittima invoca allora una potenza superiore al mondo: non ve n'ha alcuna: essa è inesorabilmente condannata al suo destino. Ma questa condizione disperata non è che lo specchio dell'incoercibilità della volontà, il cui fenomeno è l'uomo. Come non vi è fuori di lui una potenza in grado di abolire o distogliere questa volontà, ma questo può unicamente avvenire per lui stesso e mediante la conoscenza, così non vi è una potenza che possa liberarlo dai possibili tormenti della vita, poichè quest' ultima non è appunto che il fenomeno della volontà. Ma se la volontà ha compiuto la rinunzia, gli stessi più grandi tormenti non hanno più alcun potere sull'uomo,

poichè egli li accetta spontaneamente; come vediamo nei Saniassis e nei martiri ed in coloro che volontariamente scelgono la lenta morte per inanizione, la più grande delle torture. — Si domanderà: " L'automartirio, la morte per inanizione è dunque il dovere, la più alta destinazione dell'uomo e l'unica retta via? — È questa una domanda stolta. Non vi è un dovere assoluto per la volontà; ogni dovere è essenzialmente relativo; onde non vi è una destinazione dell'uomo; poichè ogni destinazione può toccare soltanto a ciò che ha il suo fine e la sua origine fuori di sè: ciò che ognuno vuole, egli è, e che cosa sia questo che egli è e vuole gli è mostrato dallo specchio della volontà, che noi diciamo vita o mondo: esso gli mostra che cosa egli vuole e con quanto ardore lo vuole. Se la volontà rinunzia, essa non si rifletterà più in questo specchio: invano noi domandiamo allora dove essa si è rivolta e stoltamente esclamiamo che essa si è perduta nel nulla. Colui la cui volontà è soppressa per la rinunzia non può renderne alcun conto a noi ed alla sua riflessione; poichè ciò che qui vive ed è e pensa è appunto ancora la volontà di vivere: e ciò che nell'abolizione di questa volontà sussiste non può esserle dato in niun modo e deve per la volontà essere un nulla: soltanto colui che ha vinto, colui la cui volontà è abolita lo conosce, ma solo in quanto lo è, nell'atto medesimo, non fuori di esso e tanto meno per altri.

8. [§ 321].

Che cosa si può attendere di bello da un mondo nel quale quasi ognuno vive unicamente perchè non ha ancora potuto avere il coraggio di uccidersi?

9. [§ 322].

È ben degno di nota come le forme fondamentali dell'oggettivazione della volontà, ossia il tempo, lo spazio e la causalità, siano precisamente anche la sorgente di tutti i dolori della vita in tutta la loro possibilità. Così è per il tempo che si ha lo sparire, il perire, il morire, la vanità e la caducità di tutte le cose; è per lo spazio che si ha il continuo incrociarsi, il reciproco ostacolarsi di tutti i fenomeni della volontà e dei loro sforzi; finalmente, è per la causalità che si hanno tutti i dolori in genere, giacchè essi

hanno unicamente origine per l'azione reciproca dei corpi. — Si vede che già l'ossatura che sostiene la manifestazione dell'essenza della volontà doveva subito anche essere la rivelazione immediata dell'interna contraddizione, della vanità e della miseria inerenti a quest'essenza le quali ne accompagnano la manifestazione fenomenica.

Poichè ogni dolore è per sua natura empirico, deve avere a fondamento le forme dell'esperienza.

10. [§ 323].

La vita del gran mondo, in realtà, non è altro che un'incessante e disperata lotta contro la noia. La vita delle classi inferiori è una continua lotta contro il bisogno. Oh l'aurea mediocrità!

11. [§ 324].

La prova del dolore universale e dell'infelice condizione degli uomini ci è data dalla loro perversità. Poichè come potrebbero la grettezza, la viltà, la perfidia e la falsità essere così generali se non fosse della sferza del bisogno e del dolore che incessantemente incita gli uomini al male? Senza la grande necessità di essere altrimenti, l'uomo sarebbe certamente retto, leale, onesto e pieno di dignità (1).

12. [§ 325].

Lo stato d'animo che più si conviene all'uomo è la tristezza, quale si vede nei pietisti. Poichè egli si trova in un mondo di miserie dal quale non vi è altra via di scampo fuorchè l'infinitamente difficile rinnegamento di tutto il proprio essere, la vittoria sul mondo.

13. [§ 326].

Non solamente nella realtà non è dato trovare una felicità pura, uno stato di reale e durevole soddisfazione definitiva — poichè, come l'esperienza ci mostra, esso è semplicemente un ideale (2)

(1) [Più tardi nel margine:] ed i ricchi?!

(2) Nel linguaggio Kantiano, un'idea di valore regolativo, non costitutivo.

che fluttua dinanzi a noi e ci guida, o meglio una chimera; — ma un tale stato non può e non deve essere possibile; poichè sarebbe una completa giustificazione della volontà di vivere: questa si troverebbe ad aver ragione, e l'abolirla sarebbe pazzia.

14. [§ 327].

Quanto il sentimento universale degli uomini sia contrario al concetto leibniziano del migliore dei mondi possibili può fra l'altro vedersi da ciò, che in prosa ed in versi, nei libri e nella vita in generale è spesso parola di un "mondo migliore", nella qual espressione è la tacita presupposizione che nessun uomo ragionevole ritiene il mondo presente per il migliore dei mondi possibili.

Un argomento frequentemente ripetuto dal Leibniz per giustificare il male esistente nel mondo è che un male è spesso causa di un bene: un esempio di ciò ci è fornito dal suo stesso libro; poichè esso è in sè cattivo, ma ha il grande merito di aver più tardi porto l'occasione a Voltaire di scrivere il suo immortale romanzo *Candide*.

15. [§ 328].

Gli uomini comuni e volgari che brulicano sulla terra appaiono per lo più trovarvisi a loro agio e prendervi diletto; mentre sull'alta fronte degli eletti impera il corrucio. È come se quelli sentissero che la loro sorte su questa terra è da essi meritata e ad essi adeguata, — e se questi sentissero invece di essere ben meritevoli di una sorte migliore.

16. [§ 329].

Hebel in una delle sue poesie, dice all'incirca: "deve esservi per noi un qualche avvenire migliore; altrimenti il tramonto non sarebbe così bello".

17. [§ 330].

Nur der Mangel erhebt über Dich selbst Dich hinweg.

(Soltanto il bisogno ti eleva al disopra di te stesso).

GOETHE.

Fino a che si possiede ciò che soddisfa la volontà od anche solo ciò che promette di soddisfarla, non è possibile alcuna produzione

geniale: poichè l'attenzione è rivolta alla propria persona. Solo quando i desideri e le speranze cadono, quando le privazioni diventano inevitabili e la volontà deve rimanere insoddisfatta, soltanto allora si domanda: che cos'è questo mondo? — Il pittore dipinge la risposta sulla tela, il poeta la racconta in parole, il musico rappresenta l'intima essenza del mondo in suoni, il filosofo dà la risposta in una generalità astratta, ma appunto perciò l'unica che sia completa.

Chi non ha che desiderii vili, deboli e facili a venir soddisfatti è sempre contento, non nutre alti ideali nè perviene alla contemplazione. Soltanto chi ha desideri violenti diverrà o un conquistatore del mondo o un grande avventuriere od un vinto, ma anche potrà, specialmente se nulla al mondo possa appagare la sua aspirazione, giungere alla contemplazione.

Si è sempre veduto che gli uomini geniali sono anche ardenti ed appassionati. La causa originaria di ciò va ricercata nel fatto che soltanto una volontà potente ha nello stesso tempo una non comune intelligenza: ma essa è pure condizione per la creazione geniale: questo violento volere deve ben tosto andar incontro a forti disinganni, ed allora la conoscenza distogliendosi dalla propria volontà si volge al mondo. L'uomo ordinario quand'anche veda riescir vani cento suoi desideri forma il centunesimo e, instancabile nella sua speranza, escogita mille modi per soddisfarlo. L'uomo di genio invece è tratto dalla sua volontà più ardente e più potente a separarsi dal mondo e questa separazione prelude alla disinteressata contemplazione del medesimo.

Ora, se l'uomo volgare, la cui conoscenza è sempre soltanto attiva in pro del suo volere ed è posta in moto unicamente dall'interesse della sua volontà, concepisce, appunto in vista di qualche suo fine individuale, il disegno di formare un'opera d'arte o di elaborare una filosofia, egli è tratto dalla sua volontà a contemplare il mondo facendo tacere la volontà, è mosso dall'interesse a considerare il mondo senza interesse: onde egli cade nella medesima contraddizione dell'erede contento il quale deve e vuol piangere: e da questa contraddizione si vede chiaramente come egli non possa prendere la cosa sul serio, e perciò debba necessariamente produrre un'opera di niun valore.

18. [§ 330 a].

Il dolore è condizione necessaria all'attività del genio. Credete voi che Shakespeare e Goethe avrebbero poetato, che Platone avrebbe filosofato e Kant avrebbe criticato la ragione se nel mondo reale che li circondava si fossero trovati a loro agio, se avessero veduto appagati i loro desideri?

Soltanto dopo esserci in una certa misura staccati, pieni di disgusto, dal mondo reale, noi ci volgiamo a cercare nel mondo del pensiero quella soddisfazione che non ha potuto darci il mondo reale.

Nur das Leiden ja hebt über Dich selbst Dich hinaus.

(Solo il dolore ti eleva al disopra di te stesso).

19. [§ 331].

Ciò che spezza la volontà è sempre il dolore, il quale è appunto il fenomeno della contraddizione della volontà di vivere con sè stessa. Si deve però distinguere se sia il dolore sentito od il dolore veduto che spezza e trasmuta la volontà. Se è il dolore veduto si ha ciò che dicesi virtù e santità: la vista degli infiniti dolori in unione alla chiara penetrazione del *principium individuationis* o della Maja determina la volontà a cercare di mitigare quei dolori e, come condizione necessaria, a privarsi dei piaceri: giacchè anche il re più ricco non potrebbe soccorrere tutte le miserie senza impoverir se stesso, e pur così non lo potrebbe ancora. Ma questa privazione del godimento non vien solo ricercata come mezzo, bensì ancora per se stessa, poichè la conoscenza del dolore del mondo (nel cui complesso dei fenomeni l'individuo riconosce se medesimo, la sua propria volontà) distoglie da questo la volontà dell'individuo, il quale sa che ogni soddisfacimento del desiderio non fa che ravvivarlo e renderlo più veemente.

Colui invece che la vista del dolore non distoglie dalla volontà di vivere è atteso dal dolore proprio sentito il quale sarà tanto più violento quanto più violenta è la volontà di vivere.

20. [§ 331 *a*].

I tremendi dolori a cui ogni parte del nostro corpo, ogni nervo, è esposto, non potrebbero essere se noi, o questo corpo, non fossimo qualche cosa che non dovrebbe essere (1).

È questo un principio che pochi comprenderanno.

21. [§ 332].

Alla natura sta puramente a cuore la nostra esistenza e non il nostro benessere.

22. [§ 333].

Il mondo è, ed è come ce lo mostra la figura: io vorrei soltanto sapere a che serve.

(1) [Più tardi:] Essi servono tuttavia ad attrarre la nostra attenzione sulle lesioni degli organi e sui necessari riguardi.





CAPITOLO SESTO.

Del suicidio.

I.

1. [*Par. u. Par.*, II, § 157].

Per quanto io mi sappia sono soltanto le religioni monoteistiche, e cioè giudaiche, quelle che considerano il suicidio come un misfatto. Questo sorprende tanto più in quanto nè nell'Antico nè nel Nuovo Testamento si trova una proibizione od anche solo una decisa disapprovazione dello stesso: onde i teologi debbono fondare il divieto del suicidio sopra argomentazioni filosofiche loro proprie, le quali però valgono così poco che essi si vedono costretti a supplire alla debolezza delle argomentazioni con l'energia dell'espressione del loro orrore, quindi con delle ingiurie. Allora dobbiamo sentire che il suicidio è la più grande viltà, che è possibile solo in un momento di pazzia ed altre sciocchezze di simil genere, o fin anco l'insensata affermazione che il suicidio è "ingiusto"; mentre è pur evidente che su nessuna cosa al mondo ciascuno ha un diritto tanto incontestabile quanto sopra la propria persona e la propria vita (Cfr. Cap. II, I, 2). Il suicidio viene persino, come si è detto, annoverato fra i delitti e punito specialmente nella plebeamente bigotta Inghilterra con una sepoltura disonorante e con la confisca del patrimonio; — onde, quasi sempre, il giurì riconosce la pazzia. Ora lasciamo anzitutto che su questo

punto decida il sentimento morale e paragoniamo l'impressione che fa su di noi la notizia che un nostro conoscente ha commesso un misfatto, per esempio, un omicidio, un atto di crudeltà, una truffa, un furto, con quella che fa su di noi la notizia della sua morte volontaria. Mentre la prima desta la nostra viva indignazione, un profondo corruccio, un appello alla punizione ed alla vendetta, la seconda desterà in noi tristezza e pietà a cui si aggiungerà spesso piuttosto l'ammirazione pel suo coraggio che non la disapprovazione morale che accompagna ogni azione cattiva. Chi non ha avuto conoscenti, amici, congiunti che si sono dati volontariamente la morte? Ed a questi dovremmo pensare con orrore come a tanti delinquenti? *Nego ac pernego*: piuttosto io credo che i preti dovrebbero essere provocati a dire esplicitamente una volta con qual diritto essi, senza poter indicare un' autorità biblica qualunque e senza avere alcun valido argomento filosofico, bollano come un misfatto un'azione che hanno commesso tanti uomini per cui sentiamo amore e stima, col rifiutare a coloro che si uccidono gli onori della sepoltura; premettendo però chiaramente che si esigono delle ragioni, non delle vuote frasi o delle ingiurie (1). L'argomento che il diritto penale proibisce il suicidio, non è un argomento valido per la chiesa ed è d'altronde perfettamente ridicolo: perchè qual pena può atterrire colui che cerca la morte? Se si punisce il tentativo di suicidio, allora si punisce in realtà l'inabilità per cui esso non è riuscito.

Anche gli antichi erano ben lontani dal considerare la cosa sotto questo aspetto. Plinio (*Histor. nat.*, lib. 28, c. 1, vol. IV, pag. 351, ed. Bip.) dice: *vitam quidem non adeo expetendam censemus, ut quoque modo trahenda sit. Quisquis es talis, aequè moriere, etiam cum obscænus vixeris, aut nefandus. Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat: ex omnibus bonis, quae homini tribuit natura, nullum melius esse tempestiva morte: idque in ea optimum, quod illam*

(1) [Variante:] Piuttosto io credo che i preti dovrebbero essere provocati ad esporre una buona volta le ragioni per cui essi (in tal caso) bollano i nostri amici e parenti come delinquenti e loro negano gli onori della sepoltura. Ragioni bibliche non vi sono, e le filosofiche non reggono; d'altronde per la chiesa non hanno valore. Ed allora perchè? perchè? perchè? *Loquimini!* la morte è troppo necessaria come ultimo rifugio perchè noi ce ne lasciamo privare dall'arbitrio dei preti.

sibi quisque praestare poterit. Lo stesso dice ancora (lib. 2, c. 7, vol. I, pag. 125): *ne Deum quidem posse omnia. Namque nec sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis*, etc. In Massilia e nell'isola di Cheos la cicuta era porta pubblicamente dal magistrato a colui che poteva addurre valide ragioni per togliersi la vita (VAL. MAX., L. II, c. 6, § 7 et 8) (1). E quanti eroi e sapienti dell'antichità non hanno finito con una morte volontaria la vita! Aristotile (*Eth. Nicom.*, V, 15) considera invero il suicidio come un'ingiustizia contro lo Stato, sebbene non contro la propria persona: ma Stobeeo nella sua esposizione della morale dei peripatetici (*Ecl. eth.*, II, c. 7, pag. 286) riferisce il principio: *φευκτον δε τον βιον γινγεσθαι τοις μεν αγαθοις εν ταις αγαν ατυχιαις τοις δε κακοις και εν ταις αγαν ευτυχιαις* (*Vitam autem relinquendam esse bonis in nimis quidem miseriis, pravis vero in nimium quoque secundis*). Ed in senso analogo, pagina 312: *Διο και γαμησειν και παιδοποιησεσθαι και πολιτευσεσθαι*, etc. και καθολου την αρτην ασκουντα και μενειν εν τω βιω και παλιν, ει δεοι, ποτε δι αναγκας επαλλαγησεσθαι, ταφης προνοησαντα, etc. (*Ideoque et uxorem ducturum, et liberos procreaturum, et ad civitatem accedendum, etc. atque omnino virtutem colendo tum vitam servaturum, tum iterum, cogente necessitate, relicturum, etc.*). Presso gli stoici poi troviamo il suicidio celebrato come un'azione nobile ed eroica: ciò che si potrebbe documentare con centinaia di passi fra cui i più energici sono in Seneca. Presso gli indiani il suicidio costituisce spesso un atto religioso, specialmente nel sacrificio delle vedove e dei devoti che si gettano sotto le ruote del sacro carro di Jagernaut o si danno in pasto ai coccodrilli del Gange e dei laghi sacri. E la stessa cosa vediamo sulla scena, questo specchio della vita: così, per esempio, nel noto dramma cinese "L'orfano della China" (trad. St. Julien, 1834), quasi tutti i caratteri nobili finiscono col suicidio, senza che nulla lontanamente accenni, o gli spettatori pensassero, costituire ciò un delitto. Anzi nel nostro stesso teatro non è in fondo diversamente: per esempio, Palmira nel "Maometto", Mortimer in "Maria Stuart", Otello; la contessa

(1) Nell'isola di Cheos era usanza che i vecchi si dessero volontariamente la morte. V. VALERIUS MAXIMUS, lib. II, c. 6; HERACLIDES PONTICUS, *fragmenta de rebus publicis*, IX; AELIAN., *var. hist.*, III, 37; STRABO, lib. X, cap. 5, § 6, ed. Kramer.

Terzky. Il monologo di Amleto è forse la meditazione di un delitto? Egli dice soltanto che se noi fossimo certi di entrare con la morte nel nulla assoluto egli, data la costituzione della realtà, non avrebbe incertezze nella scelta. *But there lies the rub.* — Gli argomenti addotti contro il suicidio dai sacerdoti delle religioni monoteistiche (cioè giudaiche) e dai filosofi che vi si conformano, sono insulsi sofismi senza alcun valore. La confutazione più radicale di questi ci è stata data da HUME nel suo *Essay on Suicide* che apparve solo dopo la sua morte e venne subito soppresso dalle invettive e dalle calunnie della bigotteria e del clericalismo inglese: onde se ne vendettero solo pochi esemplari ad alto prezzo, e noi dobbiamo la conservazione di questa e di un'altra memoria del grande uomo ad una ristampa di Basilea: *Essay on Suicide and the Immortality of the soul, by the late DAV. HUME, Basil., 1799, sold by James Decker, 124 p. 8°.* Ma che una trattazione puramente filosofica dovuta ad uno dei primi pensatori e scrittori d'Inghilterra, che confuta, freddamente ragionando, gli argomenti ordinari contro il suicidio abbia dovuto ivi quasi nascondersi come un'opera malvagia e infine cercar protezione all'estero, è cosa che fa grandemente vergogna alla nazione inglese. Nello stesso tempo essa mostra quale sicurezza di coscienza abbia la chiesa su questo punto. — Il solo argomento morale veramente valido contro il suicidio è stato da me esposto nella mia opera capitale, vol. I, § 69. Esso sta in ciò che il suicidio impedisce il conseguimento del fine morale supremo sostituendo alla reale liberazione da questa valle di lacrime una liberazione puramente apparente. Ma da un aberrazione ad un delitto, come i preti cristiani vorrebbero considerare il suicidio, è lungo ancora il tratto.

Il cristianesimo cela nell'intimo suo la verità che il dolore (la croce) sia il vero e proprio fine della vita: perciò esso respinge come contrario ad esso il suicidio, cui invece l'antichità, partendo da un punto di vista inferiore, approvava, anzi onorava. Ma questo argomento contro il suicidio è puramente ascetico e vale solo da un punto di vista molto più alto di quello che è ordinariamente proprio alla filosofia morale dell'occidente. Se noi discendiamo da quell'altissimo punto di vista, non vi è più nessuna ragione morale sostenibile per condannare il suicidio. Il vivo accanimento dei preti delle religioni monoteistiche contro lo stesso, che non è appoggiato nè sulla Bibbia, nè su di alcun serio argomento, sembra

quindi procedere da una ragione più occulta: e non dovrebbe questa consistere in ciò che il ripudio volontario della vita è un cattivo complimento per colui che ha detto *παντα καλα λαν*? — Così sarebbe ancora una volta l'ottimismo obbligato di queste religioni, che impugna il suicidio per non venire da esso impugnato.

2. [§ 158].

In generale si vede che ogni volta che nell'uomo i terrori della vita sorpassano i terrori della morte, egli pone volontariamente fine ai suoi giorni. La resistenza del terrore della morte è tuttavia notevole: esso è come il guardiano che veglia alla porta d'uscita. Forse non vi è nessuno che non avrebbe finito da sè la sua vita, se questa fine fosse alcunchè di negativo, una pura cessazione dell'esistenza. — Ma a lato vi è qualche cosa di positivo: la distruzione del corpo. Questo è ciò che atterrisce, appunto perchè il corpo è la manifestazione visibile della volontà di vivere.

Del resto però la lotta con quel guardiano non è così difficile come ci può sembrare da lontano; e ciò per effetto dell'antagonismo fra il dolore spirituale ed il corporeo. Quando noi soffriamo nel fisico molto intensamente od a lungo, noi diventiamo indifferenti contro ogni altro fastidio: ciò che ci sta a cuore è solo il ristabilimento. Così i gravi dolori dello spirito si rendono insensibili al dolore fisico: noi lo disprezziamo. Anzi, quando essi hanno una grande preponderanza, il dolore fisico diventa quasi una distrazione benefica, una pausa del dolore spirituale. Questo è ciò che facilita il suicidio, in quanto il dolore fisico ad esso collegato perde agli occhi di colui che è afflitto da gravissimi dolori spirituali ogni importanza. Questo si vede in modo speciale in coloro che vengono tratti al suicidio da una profonda malinconia di carattere morbido. Ad essi il suicidio non costa nessun sforzo: non hanno bisogno di predisporvisi in alcun modo: basta che il guardiano a cui sono affidati li lasci per qualche minuto soli perchè essi mettano prontamente fine alla loro vita.

3. [§ 159].

Quando nei sogni tristi e paurosi l'angoscia raggiunge il suo massimo grado, essa stessa produce il risveglio, onde spariscono

tutti gli incubi della notte. Lo stesso avviene nel sogno della vita quando l'estrema angoscia ci costringe a spezzarla.

4. [§ 160].

Il suicidio può anche venir considerato come un esperimento, una questione che si pone alla natura forzandola a rispondervi: e cioè quale mutamento subisca nell'atto della morte l'esistenza e la conoscenza dell'uomo. Ma è un esperimento inabile: perchè toglie l'identità della coscienza che dovrebbe ricevere la risposta.

II.

1. [N. Par., § 334].

Contro il suicidio si può dire: L'uomo deve elevarsi al disopra della vita, deve riconoscere che tutti i casi, tutti gli avvenimenti, tutte le gioie e tutti i dolori non toccano il suo io intimo e migliore, che perciò tutto non è che un gioco, un certame di parole e non una lotta seria; che egli non deve quindi prenderlo sul serio, ciò che potrebbe fare in due modi: in primo luogo col vizio, il quale non è che un agire contrariamente a quell'io interno e migliore, onde egli fa qui oggetto di scherno e di gioco questo medesimo io, e del giuoco una cosa seria; in secondo luogo col ricorrere al suicidio mostrando con ciò di non comprendere il giuoco, ma di ritenerlo per cosa seria, onde, come un *mauvais joueur*, non sa sopportare con calma l'avversa fortuna, ma presentandosi a lui delle cattive carte, si fa stizzoso ed impaziente, si rifiuta di proseguire la partita e gettando le carte interrompe il giuoco.

2. [§ 335].

Gli uomini che per un amore senza speranza (il quale, sia detto qui di passaggio, per ciò che unicamente può soddisfarlo attesta della sua origine, almeno in parte, sensuale) desiderano la morte o pongono fine ai loro giorni; — o quelli che fanno dipendere la loro vita dall'opinione degli altri o da qualunque altra bazzecola e la perdono in duello od in altre pericolose avventure, — anzi, anche quelli (ed io discendo di un notevole gradino) che non per

amore del guadagno, ma puramente per amore dell'emozione fanno dipendere il benessere della loro vita da una carta o da un dado; — tutti questi ed in una parola tutti quelli che sono realmente dominati da una passione vengono dalla nostra filosofia biasimati e considerati come dei pazzi che errano nel giudicare ciò che è degno di venir desiderato: tuttavia noi non li disprezziamo, ma, anzi, se noi li paragoniamo coi veri filistei che si dedicano con ogni studio a procurarsi una vita lunga e comoda, in certo qual modo li stimiamo e li preferiamo a costoro. Poichè i primi rassomigliano a coloro che per gustare le droghe che rilevano un piatto, le piccole leccornie introdotte in una focaccia, rinunciano alla sostanza del piatto, alla parte essenziale della focaccia: questi al contrario rassomigliano a coloro che per poter godere in modo completo della sostanza del piatto, della parte essenziale della focaccia, rinunciano a quelle leccornie: questi stanno a quelli come lo stomaco al palato. Ma noi non dobbiamo essere nè stomaco nè palato.

3. [§ 336].

Non sì tosto noi abbiamo cessato di volere, la vita non è più che una leggiera parvenza come un sogno mattutino (questo esprimono le figure nella Madonna col S. Giovanni del Correggio) ed al par di questo si disperde lievemente e senza brusca transizione. Onde in ultimo dice la Guion: Tutto mi è indifferente, io non posso neppur più volere; io non so se io sia o non sia, ecc.

Il suicida è uno che invece di desistere dal volere sopprime il fenomeno di questo volere: egli non ha rinunciato alla volontà di vivere, ma puramente a vivere. Ma egli apprende tutta l'interna disarmonia della vita e l'amaro suicidio è un dolore che può guarirlo dalla volontà di vivere.

Vedi foglio C, C, C, p. 7 (= § 338).

4. [§ 337].

La misantropia, per es. quella di un Timone d'Atene, è qualche cosa di diverso dell'ordinaria ostilità dei cattivi. Quella ha origine da una conoscenza obbiettiva della malvagità e della stoltezza degli uomini in genere, non riguarda gli individui, quantunque questi possano esserne stata l'occasione prima, ma si estende a

tutti, ed i singoli individui vengono puramente riguardati come esempi indifferenti. Anzi, essa è sempre in certo qual modo un nobile disdegno che unicamente si manifesta quando esiste la coscienza di una natura propria migliore cui inattese malvagità hanno mosso a corrucio.

Per contro, gli ordinari sentimenti di ostilità, di malevolenza e di odio sono qualche cosa di interamente soggettivo, non hanno origine dalla conoscenza, ma dalla volontà, la quale, continuamente attraversata ed urtata da quella di altri individui, odia coloro che le sono un ostacolo, ed a poco a poco anche coloro che possono diventarlo, vale a dire, propriamente tutti, ma soltanto in particolare ed individualmente e da quel punto di vista puramente soggettivo. Essa amerà alcuni pochi coi quali, per esservi legata da affinità o da abitudine, ha comuni interessi e quantunque essi non siano migliori degli altri.

Il misantropo sta a colui che è volgarmente animato da sentimenti di malevolenza come l'asceta che rinunzia alla volontà di vivere, come il rassegnato sta al suicida il quale ama bensì la vita, ma teme ancor più un determinato caso di essa; così che il timore della vita supera in lui l'amore per essa. L'ostilità verso gli uomini ed il suicidio (1) non considerano che un singolo caso, la misantropia e la rassegnazione si estendono al tutto. Quelli rassomigliano al navigante ordinario che per *routine* sa compiere una determinata traversata sul mare, ma fuori di essa non sa trarsi d'imbarazzo: questi possono invece venir paragonati al navigante esperto e munito di bussola, di carte, di quadrante e di cronometro che in qualunque parte del mondo sa trovare la sua via. L'ostilità ed il suicidio sparirebbero, tolto il singolo caso: ma la misantropia e la rassegnazione hanno profonde radici e nulla di ciò che è nel tempo può scuoterle.

5. [§ 338].

Il volgare suicida sta al santo (2) come la singola cosa all'idea platonica. O meglio ancora: il suicida è in pratica ciò che è in

(1) Intorno al suicidio cfr. foglio U, U, p. 4 [= § 326].

(2) Ed altresì il malvagio al misantropo (W, W, 2 [= § 337]).

teoria colui che si arresta al principio di ragione ed il santo o l'asceta è in pratica ciò che è in teoria colui che conosca le idee platoniche o la cosa in sè. Ovvero il santo è un uomo che cessa di essere un fenomeno della volontà di vivere, nel quale la volontà ha compiuto la grande rinuncia. Il suicida ordinario vuole invece la vita in genere, e solo non vuole quel singolo fenomeno di questa volontà che egli stesso è e distrugge. In lui la volontà si decide in accordo alla sua essenza superiore al principio di ragione (e così al tempo, allo spazio, alla singolarità ed alla causalità), per la quale il singolo fenomeno non ha valore, come quello la cui distruzione non la riguarda per nulla; poichè essa è tutto ciò che vive. Nel singolo fenomeno costituito dal suicida essa si trova così ostacolata dal dolore (qualunque esso sia) da non poter più spiegare la sua essenza (volontà di vivere): fedele a questa sua essenza essa distrugge allora il singolo fenomeno, onde il suicidio è una manifestazione della volontà di vivere ed avrà luogo tanto più facilmente quanto più questa volontà è forte. Questa medesima volontà vive, non tocca del singolo suicidio, in tutti i viventi. Ma il suicidio ed il dolore che lo produsse sono mortificazioni della volontà di vivere che la guidano verso la rinuncia.

Vedi foglio U, U, p. 4 [= § 336].

6. [§ 339].

La condizione dell'uomo si fa del tutto miserabile e disperata quando egli conosce chiaramente il fine essenziale di ogni suo volere e conosce nello stesso tempo l'impossibilità di conseguirlo; egli non può tuttavia desistere da questo volere in quanto egli null'altro è che questo volere stesso, la cui vanità gli appare chiara. Se egli è finalmente reso insofferente di questo fenomeno, che è egli medesimo, si appiglia al suicidio. Fino allora egli vive nella disperazione e nel disordine mentale più profondo.

7. [§ 340].

Il suicidio è il capolavoro della Maja. Noi sopprimiamo il fenomeno e non vediamo che la cosa in sè rimane immutata: così come non vien alterato l'arcobaleno per quanto fitte si succedano le stille, ciascuna delle quali ne è per un istante il sostegno. Sol-

tanto la soppressione della volontà di vivere in genere può liberarci: la separazione della cosa in sè da uno qualunque dei suoi fenomeni non la modifica per nulla, onde la soppressione di quel fenomeno lascia intatta la manifestazione della volontà in genere.

Dappertutto si rivela la contrapposizione fra il generale ed il particolare: quello come la via retta, questo come la falsa.

	GENERALE	PARTICOLARE
METAFISICA	- Idea platonica. - Cosa in sè di Kant. - Saggezza dei Veda.	- Il divenire senza essere. - Fenomeno. - Maja.
ESTETICA	- Puro soggetto conoscente nella calma e nella beatitudine. - Serenità dell'arte. - Idea platonica come oggetto dell'arte.	- Il conoscere schiavo della volontà con le sue angosce e le sue cure. - Miseria della realtà. - Cosa singola come oggetto della volontà.
MORALE	- Rinunzia della volontà di vivere procedente dalla conoscenza dell'essenza del mondo e rivelantesi come rassegnazione, virtù, rinunzia, ascetismo, vera quiete, assenza del volere. - Amore. - Soppressione del volere.	- Volontà ardente di vivere, in generale, ma lotta con le manifestazioni singole, passione, avarizia, ira, invidia, cupidigia sempre crescente, vizio, malvagità. - Egoismo. - Soppressione del corpo. - Suicidio dopo grave lotta con sè stesso, come perfetta manifestazione della scissione interiore del voler vivere.
	Teoria	empirismo.

8. [§ 241].

La volontà di vivere si manifesta non meno nel desiderio della morte, della quale è espressione il suicidio, per mezzo di cui non

vien negata e soppressa la vita, ma soltanto il suo fenomeno, non la specie, ma solo l'individuo e nel quale l'atto è confortato dall'intima certezza che alla volontà di vivere non può mancare il proprio fenomeno e che essa, ad onta della morte dell'individuo suicida, vive in innumerevoli altri individui; — io dico che in questo suicida (Schiva) si manifesta la volontà di vivere altrettanto quanto nel piacere dell'autoconservazione (Vischnu) od anche nella voluttà della generazione (Brahma). Questo è l'intimo significato dell'unità della Trimurti (1) ed altresì l'intima ragione per cui appunto a Schiva si dà per attributo il Lingam.

9. [§ 342].

La *Δυσκολία* è una grande suscettibilità per tutte le impressioni sgradevoli ed una debole suscettibilità per tutte quelle gradevoli. La *Ευκολία* è invece il suo opposto.

Se a motivo di disordini fisici (i quali hanno per lo più sede nel sistema nervoso e digestivo) la *Δυσκολία* raggiunge un grado molto elevato, la minima impressione sgradevole può determinare al suicidio. Senonchè anche l'uomo più sano può da una grande sventura essere indotto al suicidio. Astrazion fatta dei casi intermedi, esistono così due specie di suicidio, quello commesso dall'individuo ammalato per *Δυσκολία* e quello commesso dall'individuo sano e causato dalla sventura.

Per la grande differenza che divide la *Δυσκολία* dall'*Ευκολία*, non esiste disgrazia, per quanto lieve, che non possa, per una sufficiente *Δυσκολία*, essere motivo di suicidio, e nessuna che, per quanto grande, debba esserlo presso ogni individuo.

Dalla gravità e dalla realtà della disgrazia può giudicarsi del grado di salute del suicida. Se si assume che un uomo perfettamente sano debba essere talmente *ευκολος* che nessuna disgrazia possa distruggere in lui il piacere di vivere, è giusto dire che tutti i suicidi sono individui ammalati di spirito (propriamente però ammalati di corpo). Ma allora chi è perfettamente sano?

Nelle due specie di suicidio la cosa è in ultima analisi la stessa: la naturale inclinazione alla vita vien vinta dall'insopportabilità

(1) Che ognuno di noi è e che avanza or l'una or l'altra delle tre teste.

del dolore: ma allo stesso modo che per spezzare un asse molto resistente occorre il peso di 1000 unità, mentre per spezzare un asse poco resistente non occorre che quello di 1 unità, così avviene dell'occasione e della suscettibilità. E in fondo è di queste come degli accidenti fisici: un leggero raffreddore costa ad un ammalato la vita: ma vi sono dei raffreddori che uccidono anche l'uomo più sano.

Senza dubbio nell'abbracciare una tale risoluzione l'uomo sano deve sostenere ben più grave lotta che non il moralmente ammalato, al quale, quando in lui l'infermità abbia raggiunto uno stadio acuto, siffatta risoluzione non costa quasi nulla; ma questi ha per contro sopportato in precedenza un lungo periodo di dolore, finchè venne così prostrato.

Ciò che soprattutto rende la cosa più facile si è che i dolori morali ci rendono indifferenti ai dolori fisici, come questi a quelli.

L'ereditarietà della disposizione al suicidio prova che la parte soggettiva, nella determinazione al medesimo, è la più forte.





CAPITOLO SETTIMO.

Dell'affermazione e della negazione della volontà di vivere.

I.

1. [Par. u. Par., II, § 161].

In certo modo è prevedibile *a priori*, *vulgo*, s'intende da sè, che ciò che ora produce il fenomeno del mondo deve anche essere capace di non produrlo, quindi di rimanere in quiete, o, in altre parole, che all'attuale διαστολη deve corrispondere anche una συστολη. Se la prima è la manifestazione del voler vivere, la seconda sarà la manifestazione del non voler vivere. E questa sarà nelle sue linee essenziali identica con il *magnum Sakhepat* della dottrina vedica (*Oupnekhat*, I, 163), col Nirvana dei buddisti ed anche con l'ἐπεκείνα dei neoplatonici.

Contro alcune sciocche obbiezioni noto che la negazione della volontà di vivere non implica punto l'annullamento di una sostanza, ma il puro atto del non volere: ciò che prima voleva ora non vuole più. Poichè noi conosciamo questo essere, la Volontà, come cosa in sè, solo in e per l'atto del volere, noi non possiamo sapere nè dire che cosa esso sia o faccia ancora dopo che ha rinunciato all'atto del volere: perciò la negazione è per noi, che siamo una manifestazione del volere, un passaggio nel nulla.

L'affermazione e la negazione della volontà di vivere sono un puro *velle* e *nolle*. Il soggetto di ambi questi atti è uno solo e quindi non viene annullato nè dall'uno nè dall'altro di essi. Il suo *velle* si rivela in questo mondo sensibile, che perciò appunto è la parvenza della cosa in sè. — Del *nolle* invece noi non conosciamo alcun'altra manifestazione se non quella del suo comparire nella vita dell'individuo che originariamente appartiene già alla manifestazione del *velle*: perciò vediamo, finchè l'individuo vive, il *nolle* sempre ancora in lotta con il *velle*; quando, estinto l'individuo, il *nolle* ha ottenuto in lui il sopravvento, noi riconosciamo in lui una pura manifestazione del *nolle* (questo è il senso della beatificazione cattolica). Ma di questo possiamo dire soltanto che la sua manifestazione non può essere quella del *velle*, senza tuttavia sapere se esso in qualche modo si manifesti, cioè acquisti una specie di esistenza secondaria per via di un intelletto da lui prodotto: anzi, poichè noi conosciamo l'intelletto solo come organo della Volontà nella sua affermazione, non vediamo perchè, tolta l'affermazione, avrebbe ancora ragion d'essere l'intelletto; nè possiamo affermare qualche cosa del soggetto del *nolle* perchè lo abbiamo conosciuto positivamente solo nell'atto opposto, nel *velle*, come cosa in sè della sua rivelazione fenomenica.

2. [§ 162].

Fra l'etica dei Greci e quella degli Indiani vi è un vivo contrasto. Quella (fatta eccezione per Platone) ha per fine d'insegnare all'individuo a condurre una vita beata; questa per contro ha per fine la liberazione dalla vita in genere; come è direttamente espresso già nella prima proposizione della Sankhya Karika.

Un contrasto analogo d'un'evidenza intuitiva si avrà quando si contempi il bel sarcofago antico della galleria di Firenze, i cui rilievi rappresentano l'intera serie delle cerimonie nuziali dalla prima proposizione fino al punto in cui la face di Imene rischiara la via al letto nuziale e si immagini a fianco il sarcofago cristiano parato a nero in segno di lutto e coronato dal crocifisso. Il contrapposto è molto importante. Ambo vogliono consolarsi della morte; ambo in opposta maniera, e tutti e due hanno ragione. L'uno simboleggia l'affermazione della volontà di vivere che ha sicura dinanzi a sè la vita in ogni tempo nonostante il rapido

succedersi delle forme. L'altro ricorda coi simboli del dolore e della morte la negazione della volontà di vivere e la liberazione da un mondo dove trionfano la morte ed il demonio. — Tra lo spirito del paganesimo greco-romano e quello del cristianesimo vi è lo stesso contrapposto che vi è tra l'affermazione e la negazione della volontà di vivere; — nel che la ragione sta in ultimo dalla parte del cristianesimo.

3. [§ 163].

La mia etica sta di fronte a tutte le etiche della filosofia dell'occidente nello stesso rapporto del Nuovo Testamento all'Antico; secondo il concetto ortodosso di questo rapporto. E cioè, l'Antico Testamento pone l'uomo sotto l'impero della legge, che tuttavia non conduce alla liberazione. Il N. T. invece dichiara la legge insufficiente, anzi ce ne affranca (p. es. Rom., 7; Gal., 2 e 3). Esso predica per contro il regno della grazia a cui si giunge per mezzo della fede, della carità e del sacrificio completo di noi stessi: questa è la via alla liberazione dal male e dal mondo. Poichè senza dubbio, nonostante tutte le forzate interpretazioni del razionalismo protestante il N. T. è animato da uno spirito essenzialmente ascetico. Ma questo si riduce propriamente alla negazione della volontà di vivere e quel passaggio dall'A. T. al N. T., dal dominio della legge al dominio della fede, dalla giustificazione per le opere alla liberazione per mezzo del salvatore, dal regno del peccato e della morte alla vita eterna in Cristo significa, *sensu proprio*, il passaggio dalle virtù puramente morali alla negazione della volontà di vivere. — Ora, con lo spirito dell'A. T. concordano tutte le filosofie morali anteriori alla mia con il loro imperativo assoluto (privo cioè di fondamento e di fine) e con tutti i loro precetti e proibizioni morali che suppongono in segreto il comando di Jehovah: per quanto possano variare fra di loro le forme e le esposizioni di questa dottrina. La mia etica invece ha un fondamento ed un fine: essa rileva dapprima teoreticamente il fondamento metafisico della giustizia e della carità e mostra quindi anche il fine a cui esse, quando raggiungano l'apice della perfezione, debbono condurci. Essa riconosce onestamente la miseria del mondo e ci rinvia alla negazione della volontà come unica via alla liberazione. Essa è pertanto effettivamente fedele allo spirito del N. T.,

mentre tutte le altre sono secondo lo spirito dell'A. T. e così anche teoreticamente riescono ad un teismo nudo e dispotico, ciò che è sostanzialmente l'essenza del giudaismo. In questo senso potrei dire che la mia dottrina è la vera filosofia cristiana; — per quanto questo possa sembrare paradossale a coloro che non vanno fino alla sostanza delle cose, ma si arrestano alla corteccia.

4. [§ 164].

Colui che è capace di penetrare profondamente col pensiero riconoscerà bentosto che i desiderî umani cominciano ad essere peccaminosi prima ancora del punto in cui essi, incrociandosi accidentalmente nei loro indirizzi individuali, sono causa che dall'una parte si faccia, dall'altra si soffra il male; e che se questo avviene essi debbono già essere peccaminosi e riprovevoli dalla loro origine e nella loro essenza e così che l'intera volontà di vivere è essa stessa qualche cosa di riprovevole. Tutti i mali e le miserie di cui il mondo è pieno non sono che il necessario risultato dell'insieme dei caratteri in cui la volontà si obbiettiva ed a cui le circostanze esteriori succedentisi secondo una rigorosa concatenazione causale forniscono i motivi, e quindi solo il semplice commentario all'affermazione della volontà di vivere (Cfr. *Theologia deutsch*, p. 93). — La morte stessa prova che la nostra esistenza implica una colpa.

5. [§ 165].

Un carattere elevato non si lamenterà tanto facilmente del suo destino; ma di lui si potrà dire ciò che Amleto dice di Orazio:

For thou hast been

As one, in suffering all, that suffers nothing.

(Perchè tu fosti, mentre tutto avevi a soffrire, come uno che non soffrisse).

E ciò si spiega in quanto un carattere simile riconoscendo anche negli altri l'essere suo e perciò partecipando al loro destino, vede intorno a sè quasi sempre sorti anche più dure della propria: onde egli si astiene da ogni lamento intorno alla stessa. Un ignobile egoista invece che limita tutta la realtà a se stesso e considera

gli altri come pure larve e fantasmi non prenderà parte alla loro vita, ma riserverà tutta l'attenzione e la simpatia per se stesso: onde la sua grande suscettività ed i continui lamenti.

Appunto quel riconoscimento di noi negli altri da cui, come io spesso ho mostrato, procedono dapprima la giustizia e la carità, conduce infine alla rinuncia della volontà: perchè i fenomeni in cui questa si rivela sono così decisamente soggetti al dolore che colui, il quale tutti li abbraccia nel proprio sè non può più volere; — allo stesso modo che colui il quale compra tutti i biglietti di una lotteria deve necessariamente subire una grave perdita. L'affermazione della volontà presuppone la limitazione della coscienza alla propria individualità e si fonda sulla speranza d'un prospero corso della vita dovuto alla benignità del caso.

6. [§ 166].

Partendo dal punto di vista che la cosa in sè è la volontà di vivere, si troverà che il nucleo, la concentrazione massima della medesima è costituito dall'atto della generazione: questo appare allora come il fatto primo, il punto di partenza: esso il *punctum saliens* dell'ovo mondano, ed il momento essenziale. Qual contrasto invece quando si parte dal mondo dato come fenomeno, dalla realtà empirica, dal mondo della rappresentazione! Ivi il medesimo atto si presenta come un atto singolo e particolare di secondaria importanza, un atto accessorio che si nasconde con cura e si inserisce come furtivamente nella vita, un'anomalia paradossale che presta frequente materia al riso. Ma ciò non dovrebbe impedirci di sospettare che con questo il diavolo abbia solo voluto nascondere il suo giuoco: perchè il coito è la sua moneta spicciola e il mondo è il suo regno. Non è stato infatti notato come *illico post coitum auditur cachinnus Diaboli*? Il quale, parlando seriamente, nasce da ciò che il desiderio sessuale, anche quando, fissandosi su d'una determinata donna, diventa amore, non è che la quintessenza di tutto l'imbroglia di questo magnifico mondo, il quale promette delle grandiosità senza fine e senza limiti e poi mantiene queste promesse in modo così miserabile.

La partecipazione della donna alla generazione è in un certo senso più innocente di quella dell'uomo: in quanto cioè questo dà al generato la volontà che è il peccato originario e così la sor-

gente del male e del dolore; la donna invece gli dà la conoscenza che apre la via alla liberazione. L'atto della generazione è il nucleo del mondo in quanto dice: "La volontà di vivere si è di nuovo affermata". In questo senso suona il lamento conservato in un versetto bramino: "Ahimè! Ahimè! il lingam è nella Yoni". — La concezione e la gravidanza dicono invece: "La volontà ha di nuovo ricevuto l'intelligenza"; con la quale essa può trovare di nuovo la sua via ed avere così aperto dinanzi a sè il cammino della liberazione.

Di qui si spiega la notevole circostanza che mentre qualunque donna, sorpresa nell'atto del coito, morrebbe di vergogna, per contro pone in mostra la sua gravidanza senza alcuna vergogna, anzi quasi con un certo orgoglio; essendo qui, come in ogni altra cosa, un segno infallibilmente sicuro considerato come equivalente alla cosa significata, ogni altro segno del coito compiuto riempie di alta vergogna la donna: sola a far eccezione è la gravidanza. Ciò si esplica in quanto, secondo ciò che si è detto, la gravidanza in un certo senso cancella la colpa che il coito contrae e porta con sè od almeno rende possibile. Perciò al coito si riferisce tutta la vergogna e l'onta della cosa; per contro la gravidanza, che ne dipende così strettamente, rimane pura ed innocente, anzi in un certo senso venerabile.

Il coito è essenzialmente cosa dell'uomo: la gravidanza è esclusivamente cosa della donna. Il figlio riceve dal padre la volontà, il carattere, dalla madre l'intelligenza. Questa è il principio liberatore; quella il principio della schiavitù. Il segno della persistenza della volontà di vivere nel tempo, nonostante il progresso della conoscenza, è il coito; il segno della rinnovata unione della volontà con la luce intellettuale, onde rimane aperta la possibilità della liberazione, ed anzi con il grado supremo dell'intelletto, è la rinnovata incarnazione umana della volontà di vivere. Segno di ciò è la gravidanza; la quale perciò incide franca e libera, anzi orgogliosa, mentre il coito si insinua furtivo, come un malfattore.

7. [§ 167].

Alcuni padri della Chiesa hanno insegnato che anche il coito coniugale è lecito solo per il fine della generazione, ἐπὶ μὲν παιδοποιῶν, come dice Clemente Alessandrino (*Strom.*, III, 11. I passi

relativi sono raccolti in P. E. LIND, *De caelibatu Christianorum*, c. 1). Clemente (*Strom.*, III, 3) attribuisce quest'opinione anche ai pitagorici. Essa è tuttavia, a ben considerare, affatto erronea. Poichè quando il coito non è più voluto per se stesso, ciò è segno che è avvenuta la negazione della volontà di vivere; ed allora la propagazione della specie umana diventa cosa superflua e senza senso, in quanto il fine è già stato raggiunto. Inoltre mettere un uomo al mondo senza alcuna passione subbiettiva, senza alcun desiderio e bisogno fisico, per atto di pura riflessione e di freddo calcolo, al solo fine che esso esista, sarebbe un'azione moralmente molto grave, di cui pochi forse si assumerebbero la responsabilità, di cui anzi si potrebbe forse dire che essa sta alla generazione per puro impulso sessuale come l'omicidio freddamente premeditato all'omicidio passionale.

Sulla ragione inversa riposa il carattere riprovevole di tutte le soddisfazioni sessuali contro natura; perchè per mezzo di esse si soddisfa l'istinto e così si afferma la volontà di vivere, ma non è possibile la propagazione che sola apre la via alla negazione della volontà medesima. Di qui si comprende come col trionfo del Cristianesimo, la cui tendenza è essenzialmente ascetica, la pederastia sia stata riconosciuta come un grave peccato.

8. [§ 168].

Un convento è una riunione di uomini i quali hanno fatto voto di povertà, castità ed obbedienza (cioè di rinuncia alla propria volontà), e per la loro convivenza cercano di rendersi più facili sia l'esistenza stessa, sia e più ancora quello stato di aspra rinunzia, in quanto la presenza di altri individui aventi lo stesso sentimento e praticanti la stessa rinunzia, fortifica la loro risoluzione e li consola, mentre d'altra parte la socievolezza, per quanto limitata, della convivenza risponde alla natura umana ed offre loro un innocente sollievo nelle loro molte e gravi privazioni. Questo è il concetto ideale del convento. E chi potrebbe chiamare una tale società una società di folli e di pazzi, come tuttavia deve ogni filosofia all'infuori della mia? — L'intimo spirito ed il senso della vera vita monacale, come dell'ascetismo in genere, sta in questo, che l'uomo, riconoscendo in sè il diritto e la capacità ad un'esistenza superiore alla nostra, procura di rafforzare in sè e

mantenere questa convinzione col disprezzare tutti i beni di questo mondo, col respingere da sè come vani tutti i suoi godimenti e coll'attendere con calma e fiducia la fine di questa vita così spogliata di tutte le sue vane attrattive, accogliendo con gioia l'ora della morte come l'ora della liberazione. Questa è anche la tendenza ed il senso dell'ascetismo bramánico e del monachismo buddistico. Certo però non mai la pratica risponde alla teoria così raramente come nel monachismo: appunto perchè il concetto che lo ispira è così elevato ed *abusus optimi pessimus*. Un vero monaco è un essere degno della più alta venerazione: ma nella maggior parte dei casi la cocolla è un abito da maschera che, come nelle vere mascherate, nasconde tutt'altra cosa che un vero monaco.

9. [§ 169].

La sottomissione e dedizione intiera e senza riserva della propria volontà a quella di un estraneo è un'eccellente transizione alla rinunzia della volontà e perciò un non dispregevole veicolo allegorico della verità.

10. [§ 170].

Il numero dei trappisti regolari è senza dubbio piccolo: per contro una buona metà del genere umano consta di trappisti involontari: la povertà, l'ubbidienza, la privazione di tutti i godimenti, anche degli svaghi più necessari e spesso anche la castità forzata o dovuta alla miseria sono il loro destino. La differenza sta unicamente in ciò che i trappisti conducono la loro vita per libera scelta, metodicamente e senza speranza di meglio; mentre invece la vita degli altri appartiene a quanto nei capitoli sull'ascetica io ho designato coll'espressione δευτερος πλους; questa seconda via alla liberazione scaturisce già dall'ordine stesso della natura, tanto più quando ai mali che hanno direttamente in esso origine si aggiungano quelli che sono prodotti dalle discordie e dalle malvagità degli uomini, in pace come in guerra. Questa necessità dei non voluti dolori per l'eterna salute è già espressa in quel detto del Salvatore: ευκοπωτερον ἐστιν, καμilon δια τρυπηματος ραφιδος διελθειν, η πλουσιον εις την βασιλειαν του θεου εισελθειν. (È più facile che una gomena passi per un ago che non che un

ricco entri nel regno di Dio) (*Matt.*, 19, 24). Perciò coloro che meditarono seriamente sulla loro eterna salute abbracciarono una povertà volontaria quando il destino li aveva fatti nascere nell'allegrezza: così Buddha Schakya Muni che, nato principe, scelse di sua volontà l'abito del mendicante, e Francesco d'Assisi, il fondatore degli ordini monastici, che, giovane ancora, al ballo dove insieme sedevano le figlie dei cittadini più ragguardevoli interrogato: " Dunque, signor Francesco, non farete voi presto la vostra scelta fra queste beilezze? „ rispose: " Io ho già scelto per me una assai più bella „. — " E quale? „. — " La povertà „, e poco appresso abbandonò tutto il suo per fare la vita del mendicante.

Chi considerando queste cose si rende presente quanto siano il più delle volte necessari alla nostra salute il bisogno ed il dolore, riconoscerà che noi dovremmo invidiare gli altri non tanto nella loro felicità, quanto nella loro infelicità.

Per la stessa ragione lo stoicismo dell'animo che sfida il destino è bensì una buona corazza contro i dolori della vita, che serve a far sopportare meglio il presente: ma non conduce alla vera salute. Perchè esso irrigidisce il cuore. Come potrebbe questo venir migliorato dal dolore se, corazzato d'acciaio, non lo sente? — Del resto un certo grado di questo stoicismo non è molto raro. Sia pure esso sovente affettato e si riduca a fare *bonne mine au mauvais jeu*, anche là dove è sincero, scaturisce il più delle volte da pura apatia, da mancanza di energia, di vivezza, di sensibilità e di fantasia che sono condizioni perchè si possa sentire un intenso dolore. Questa specie di stoicismo è particolarmente favorito dal temperamento flemmatico e pesante dei Tedeschi.

11. [§ 171].

Le ingiustizie e le malvagità sono, per riguardo a chi le commette, segni della forza della sua volontà di vivere e così della lontananza che ancora lo separa dalla vera salute, dalla negazione della volontà, dalla liberazione dal mondo, eppertanto anche del lungo ammaestramento per via della conoscenza e del dolore che egli deve ancora attraversare prima di giungervi. — Per riguardo invece a colui che le soffre, esse sono fisicamente un male, ma metafisicamente un bene, anzi in fondo un benefizio, perchè esse contribuiscono ad avvicinarlo alla sua vera salute.

12. [§ 172].

Spirito universale. — Eccoti il penso delle tue fatiche e dei tuoi lavori: in premio tu esisterai come esistono le altre cose.

Uomo. — Ma che cosa ho io dalla vita? Quando è occupata, dolore; quando è vacua, noia. E come puoi tu impormi tante fatiche e tanti dolori per un così miserabile compenso?

Spirito universale. — E tuttavia essa costituisce l'equivalente di tutte le tue fatiche e di tutti i tuoi dolori appunto in virtù del suo carattere miserabile.

Uomo. — Come? Io non riesco a capire.

Spirito universale. — Lo so bene (*tra sè*). Come dirgli che il valore della vita sta appunto in ciò che essa gli insegna a non più volerla? Ma a questa iniziazione suprema deve condurlo la vita stessa.

13. [§ 172 bis].

Se è vero, come io ho detto, che ogni vita umana considerata nel suo complesso ha i caratteri di una tragedia e non è di regola altro che una serie di speranze mancate, di progetti sfumati e di errori troppo tardi riconosciuti, sì che in essa hanno la sua conferma i melanconici versi:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong,

questo è perfettamente in accordo con la mia filosofia, la quale considera l'esistenza come una cosa che sarebbe meglio non fosse, come una specie di aberrazione da cui deve guarirci la conoscenza dell'esistenza stessa. L'uomo, ὁ ἄνθρωπος, *is in the wrong*, già in universale in quanto è ed è uomo: conseguentemente è naturale che anche ogni individuo umano, τις ἄνθρωπος, gettando uno sguardo sulla sua vita si trovi generalmente *in the wrong*; la liberazione consiste nel riconoscere questa verità nel suo valore universale, e per questo l'uomo deve incominciare a riconoscerla nel caso singolo, cioè nella sua vita individuale. Poichè *quidquid valet de genere, valet et de specie*.

La vita deve considerarsi come una dura lezione che ci vien data, sebbene noi con le nostre forme cogitative indirizzate a tutt'altri fini, non possiamo comprendere come mai siamo venuti ad averne bisogno. Noi dobbiamo per conseguenza pensare ai nostri cari estinti con serenità, considerando che essi hanno finito la loro lezione e col desiderio cordiale che essa abbia loro servito: e dallo stesso punto di vista dobbiamo anche guardare in faccia la nostra propria morte come un evento desiderabile, anzi lieto: invece di considerarla, come i più fanno, con orrore e con terrore.

Una vita felice è impossibile: il più che un uomo possa raggiungere è una vita eroica. E tale è quella di colui che lottando, tra difficoltà inenarrabili, in qualsivoglia genere e circostanza, per qualche ideale di valore universale, riesce alla fine a vincere, ricevendo per i suoi sforzi un miserabile od anche niun compenso. Allora egli rimane alla fine, allo stesso modo che avviene al Principe nel "Re corvo", del Gozzi, come una statua di sasso, ma in una nobile posizione e con un gesto maestoso. La sua memoria rimane ed è celebrata come quella di un eroe: la sua volontà mortificata dal penoso lavoro, dall'insuccesso e dall'ingratitude del mondo che lo accompagnarono per tutta la vita si dissolve nel nirvana (Carlyle ha scritto in questo senso il suo *Hero Worship*).

14. [§ 173].

Se noi possiamo, per via delle considerazioni precedenti, da un punto di vista molto elevato concepire una giustificazione dei dolori dell'umanità, questa non si estende tuttavia agli animali, i cui dolori prodotti in gran parte dall'uomo, ma in parte anche senza il suo concorso, sono assai rilevanti (1). Qui sorge pertanto la questione: perchè questa volontà che si angustia e si tortura sotto mille forme senza la capacità della liberazione — capacità condizionata dalla facoltà della riflessione? — Il soffrire degli animali si può giustificare solo in quanto la volontà di vivere, che è una volontà affamata, poichè nella realtà fenomenica non vi è nulla all'infuori di essa, deve straziare le proprie carni. Onde la serie ascensiva degli esseri in cui ciascuno vive a spese degli esseri

(1) Cfr. *Welt als Wille und Vorstellung*, 3ª ed., vol. II, p. 405.

inferiori. Debbo inoltre rinviare ai §§ 153 e 154, ove è mostrato che la capacità di soffrire è assai minore nell'animale che non nell'uomo. Ciò che si potrebbe ancora aggiungere su questo argomento rivestirebbe un carattere ipotetico, quasi mitico: onde è meglio lasciarlo alla libera speculazione del lettore.

II.

1. [N. Par., § 343].

Quando si compara la moralità, l'ascetismo, il distacco dalla terra, — in una parola la libertà dell'uomo con la schiavitù dell'animale alle leggi naturali, non si può non pensare che la serie graduale e numerosa delle forme animali sia come i frutti immaturi dell'albero, più o meno fissi ancora al ramo e suggestiti dall'albero i succhi che in esso circolano; e che l'uomo sia come il frutto maturo che giunto alla perfezione suprema si stacca da sè dal ramo.

Mefistofele. — Sì, ma i più sono come i nespoli che marciscono sulla pianta.

2. [§ 344].

Sterne dice nel "Tristan Shandy", (vol. VI, p. 43): *there is no passion so serious as lust.* — Infatti la voluttà è profondamente seria. Immaginati due amanti belli e seducenti, come pieni di grazia si attirano e si respingono nel dolce giuoco d'amore, si cercano e si fuggono, carezzandosi e scherzando: e vedili ora nell'atto del godimento voluttuoso — ogni scherzo, ogni grazia carezzevole è improvvisamente scomparsa, scomparsa d'un colpo all'inizio dell'atto ed ha ceduto il posto ad una serietà profonda. Che serietà è questa? — La serietà dell'animalità. Gli animali non ridono. La forza di natura agisce dappertutto con serietà meccanica. — Questa serietà è il polo opposto dell'alta serietà dell'entusiasmo, del rapimento in un mondo superiore: anche ivi cessa lo scherzo — come cessa discendendo nel regno puramente animale — *pour ce que le rire est le propre de l'homme*, dice Rabelais.

3. [§ 345].

Nei giorni e nelle ore in cui il desiderio della voluttà è più intenso, non come un languido desiderio nato dalla vacuità e dal torpore dello spirito, ma come una brama cocente, un ardore violento, allora appunto le facoltà supreme dello spirito, anzi anche la coscienza migliore è disposta all'attività più intensa (1), sebbene in quel momento, in cui la coscienza è tutta data al desiderio che la riempie, sia come latente: ma basta uno sforzo potente per mutar l'indirizzo, ed allora invece di quel desiderio tormentoso, insaziabile e disperato (il regno delle tenebre) si leva nella coscienza l'attività delle facoltà supreme (il regno della luce). Il cervello ed i genitali sono bene, come dice Kielmeyer, i due poli opposti. Ed io aggiungo: essi sono i rappresentanti della coscienza secondo il tempo e della coscienza migliore, superiore al tempo. — Kielmeyer nota come l'una e l'altra parte è coperta di peli; la maggior secrezione spermatica e la maggior attività dello spirito hanno luogo generalmente al tempo della luna nuova o della luna piena. Egli paragona i genitali alla radice, il cervello alla corona dell'albero. — Aristotile dice nell'*Etica* che durante il godimento voluttuoso è assolutamente impossibile il pensare. V. Foglio P. (= § 346).

Nelle dette epoche si ha realmente una vita più intensamente attiva e i due poli si contrappongono con la massima energia: questo si avvera pertanto solo negli uomini d'una mentalità superiore. In tali ore si vive più che in anni intieri di torpore. L'importante è di vedere quale è la direzione che si prende. L'un polo non comprende l'altro, l'uno è per l'altro come se non fosse. Ma la ragione, come facoltà di abbracciare la totalità della vita nella sua unità, come tratto d'unione fra la coscienza nel tempo e la coscienza migliore, ha, per mezzo dell'unità sintetica dell'appercezione, una conoscenza storica di ambo i principii e poichè la sua unità sintetica dell'appercezione mai non s'oscura, può, anche nei momenti in cui la coscienza s'abbandona al desiderio, renderle

(1) Così dietro ai nuvoloni più neri splende più chiaro l'azzurro del cielo: non così quando una nebbia sottile tutto lo offusca.

presente la massima derivante dalla coscienza migliore: "segui l'altro indirizzo „; ben è vero che essa la propone solo come un concetto morto di fronte ad un desiderio vivente, ma pur la propone e rende così possibile la scelta, cioè la libertà, di cui è condizione, e così serve di mezzo a ciò che è infinitamente superiore ad essa.

Il mutamento d'indirizzo, il passaggio dal regno delle tenebre, del bisogno, del desiderio, dell'illusione, del divenire senza essere — al regno della luce, della pace, della gioia, della soavità, dell'armonia e della pace è infinitamente difficile ed infinitamente facile. Questa conoscenza è il fondamento della leggenda poetica del cavaliere, che deve entrare in un castello circondato da un muro che gira rapidamente intorno e che non ha se non una stretta porta: il valoroso cavaliere sprona il cavallo, allenta le briglie, col capo basso, cogli occhi chiusi — ed entra nella porta. Questa è il simbolo della virtù, della via della luce: per compiere l'opera infinitamente difficile, quasi impossibile, basta *volere*.

Volere! Grande parola! Lancetta della bilancia del gran giudizio! Ponte fra il cielo e l'inferno! La ragione non è la luce che splende dal cielo, ma solo una guida che noi stessi ci diamo, rivolgendola verso il fine da noi scelto, perchè ci mostri la direzione quando il fine ci si nasconde. Ma noi possiamo indirizzarla così verso il cielo come verso l'inferno.

4. [§ 346].

Ciò che è per il cervello il sonno, è per il polo opposto, i genitali, il loro stato ordinario, e cioè uno stato di quasi-incoscienza; l'erezione è lo svegliarsi dei genitali ed allora essi diventano sede immediata d'una coscienza, che però ha una tendenza contraria a quella del cervello. Onde, poichè soltanto uno dei poli può manifestare un'energia potenziata e nello stesso tempo l'altro deve di altrettanto abbassarsi, le polluzioni nel tempo del sonno cerebrale, la tendenza all'erezione nei giorni in cui la coscienza è torpida e sonnolenta e nel torpore che invade lo spirito dopo il pasto meridiano; onde l'impossibilità d'un'elevata attività mentale durante l'erezione. — V. Foglio K (= § 345).

5. [§ 347].

La sorgente di ogni vera beatitudine, di ogni consolazione sicura e fondata non sopra sabbie mobili, ma su terreno saldo (la coscienza migliore) è per la nostra coscienza empirica dissoluzione perfetta, morte, annichilamento: niuna meraviglia pertanto che noi non possiamo trarne consolazione alcuna fino a che stiamo dal punto di vista della coscienza empirica, che noi non possiamo derivarne a questa alcun conforto (così come non possiamo trasportare un'ora dell'estate nell'inverno, o conservare un fiocco di neve in una stanza calda, o inserire nella realtà il frammento d'un bel sogno e come non possono i suoni d'una musica lasciare, dopo che essa è finita, alcuna traccia), ma che la coscienza migliore ci abbandoni e si distacchi da noi appena tocchiamo il duro terreno della coscienza empirica (come il prete abbandona il condannato giunto al patibolo): quindi per essere fedeli alla coscienza migliore dobbiamo rinunciare alla coscienza empirica e staccarcene. Morire a noi stessi. — Cfr. T, p. 5 (= § 315).

6. [§ 348].

Presso i Greci, specialmente in Omero, la coscienza migliore non si è ancora rivelata alla ragione e non ha quindi ancora trovato nessuna espressione nella parola. A questo essa non giunse che più tardi per via mediata, figurata, per mezzo di apparecchi artificiosi (religione, filosofia). Allora riposava essa ancora nell'interno dello spirito, come una divinità nel santuario e non aspirava a penetrare nella coscienza empirica razionale, come in una regione essenzialmente straniera ad essa ed inaccessibile. Perciò Omero si trattiene così esclusivamente e sicuramente nel mondo sensibile ed è così perfettamente obbiettivo. La vita è per lui tutto, come è in realtà, se stiamo nei limiti della parola e del concetto. Il mondo sensibile afferma in lui il suo esclusivo diritto alla realtà. Anche gli dèi sono compresi interamente in esso, come l'orizzonte che chiude la prospettiva e soddisfa interamente la vista.

7. [§ 349].

La coscienza migliore è separata dalla coscienza empirica da un confine senza larghezza, come una linea matematica: questo noi non vogliamo vedere il più delle volte e lo consideriamo come una linea fisica su cui si può camminare, stando fra i due campi, e da cui si può scorgere l'uno e l'altro: cioè vogliamo guadagnarci il cielo e nello stesso tempo cogliere i fiori della terra. Ma ciò non è possibile: appena noi calpestiamo l'uno dei campi, abbiamo già abbandonato e rinnegato l'altro: non è possibile nè un accordo nè una via di mezzo: ogni istante bisogna scegliere.

8. [§ 350].

Alla generazione segue la vita ed alla vita la morte inevitabile. Ora è degno di nota come la voluttà della generazione che un individuo (il padre) gode, venga espiata con la vita e poi con la morte non da lui, ma da un altro (dal figlio). Qui si rivela con evidenza speciale quell'unità del genere umano e della sua colpa originaria che la forma del tempo cela alla considerazione volgare.

La generazione è un voler vivere potenziato: noi espriamo la nostra propria vita con la morte: ma quel voler vivere potenziato viene poi espiato da un altro individuo con la sua vita e la sua morte.

9. [§ 351].

La duplicità della nostra coscienza si rivela sia praticamente nella duplicità del volere che ha un duplice bene supremo, di cui l'uno non è riducibile all'altro, non può essergli subordinato, non può essergli unito e non può venir conseguito senza che si rinunzii esplicitamente all'altro; sia teoreticamente nel modo che segue. Se noi partiamo dall'oggetto, la materia è la cosa prima e più importante: noi non conosciamo nessun altro oggetto di ricerca, nessuna saggezza superiore al sapere come dalla materia sono usciti i corpi celesti, gli elementi chimici, le specie minerali e specialmente gli organismi: l'affinità chimica e la polarità sono i dati fondamentali, i punti di partenza di quella serie di cause e di ef-

fetti, la cui analisi costituisce tutto il sapere. Noi dimentichiamo allora affatto che tutto questo è solo il complesso delle nostre rappresentazioni, che il rapporto di causa ed effetto ha valore solo pel nostro intelletto e che la riduzione d'un fatto alla legge è una spiegazione che ci mette dinanzi ad un nuovo problema, al problema della legge stessa. Noi non vediamo quindi che ogni esplicazione, per quanto feconda, non sì tosto essa parte da un dato che non è ulteriormente spiegato, ma viene assunto come dato di fatto (come qui la materia od il rapporto causale), ed è come il limite di ogni esplicazione, rassomiglia all'uccello di legno posto in cima alla pertica, che si fa volontariamente oggetto di tutti i proprii sforzi e si cerca di conquistare a tutti i costi e che poi, quand'è stato raggiunto, rimane poi sempre un uccello di legno. In una parola, un'esplicazione condizionata non accresce il mio sapere che in modo relativo. — Da questo punto di vista nulla esiste all'infuori di ciò che riempie lo spazio, di ciò che è materia: quindi nemmeno le idee platoniche, le forme uniche delle cose. Questo mi sembra essere il punto di vista di Giordano Bruno: onde il suo accanimento contro le idee platoniche, le sue dimostrazioni ed il suo entusiasmo per l'infinita grandezza dell'universo, la cui intima forza motrice (la Maja dei Veda) è ciò che egli chiama Dio.

Ciò che si è fin qui detto mostra l'uno dei lati della coscienza, quello compreso nell'intelletto, nella sensibilità e nella ragione, quello che, come è richiesto dalla sua natura, parte nella sua riflessione dalla considerazione dell'oggetto. — Ma questo lato è interamente soppresso dalla coscienza migliore (come questa da quella). Con l'avvento della coscienza migliore scompare tutto quel mondo come un lieve sogno mattutino, come un miraggio ottico; noi non ricerchiamo più allora che il suo senso profondo, le idee platoniche di cui il tempo e lo spazio con il loro contenuto non erano che il mezzo d'espressione, la materia rude; ed infine spariscono anche le idee e la coscienza si ritrae nella pace eterna e nella beatitudine imperturbata, nel sole spirituale di Platone (*Rep.* VII). Si fa allora chiaro ai nostri occhi che la realtà di prima, la materia eterna, indistruttibile, infinita, era solo una realtà relativa procedente dall'aver la coscienza assunto la forma di soggetto, senza di cui non esisterebbero oggetti. Ma la coscienza ci prova ora che vi sono per essa anche altre possibilità e in questo con-

siste la sua libertà, la possibilità di annullare, anche teoricamente, il mondo (1).

Anche rimanendo dal punto di vista della riflessione e della coscienza razionale empirica si può partire, invece che dall'oggetto, dal soggetto, come io ho fatto nella mia dissertazione. Poichè il soggetto è condizionato dall'oggetto come questo da quello, si chiede se e quali vantaggi presenti questo processo. Eccoli: l'intero problema della coscienza empirica viene qui affermato e tenuto per così dire in pugno; perchè il punto in cui tutte le parti di esso si raccolgono è il soggetto: a questo si riferiscono tutte le quattro classi di rappresentazioni, che è già un passo notevole per la riflessione aver riunito sotto il concetto unico "rappresentazione". Inoltre, poichè abbiamo veduto che quand'anche fosse stato esaurientemente per l'intelletto analizzata la regolare successione degli oggetti, risorgerebbe un nuovo problema, il problema dell'intelletto stesso, è già un vantaggio il proporsi come problema l'intelletto stesso e meglio ancora lo spirito con tutte le sue forze.

Infine potrebbe darsi (come vi accennano le antinomie di Kant) che un'analisi perfetta della concatenazione degli oggetti fosse impossibile, il che s'accorda col fatto che gli oggetti esistono solo per il soggetto e che con un'analisi definitiva degli oggetti il soggetto verrebbe in certo modo a sopprimere se stesso. E per ultimo poichè il passaggio alla coscienza migliore non annulla una, ma tutte le classi delle rappresentazioni, questo passaggio non può meglio avvenire che dal punto che a tutte le rappresentazioni è comune, cioè dal soggetto. — V. Foglio LL, p. 1 (= § 352).

10. [§ 352].

Il perfetto filosofo realizza teoreticamente nella sua purezza la coscienza migliore che egli separa in modo perfetto e preciso dall'empirica. Il santo fa la stessa cosa praticamente. È un segno caratteristico di perfezione per entrambi il non risparmiare nessuna parte della coscienza empirica, qualunque forma essa rivesta.

(1) Platone espone questo duplice punto di vista nel *Sofista*, p. 259-266. Cfr. foglio U, p. 1 [= § 352].

11. [§ 353].

Io ho detto in uno di questi fogli che vi è una perversità intellettuale come vi è una morale, ed anche una coscienza intellettuale, per via di cui ogni sofista ed ogni pseudo-sapiente sa (se non in astratto) nel suo intimo ciò che egli è. — Queste due perversità sono fra loro connesse e l'intellettuale appoggia la morale: essa si oppone dappertutto, come se fosse assoldata per questo, alla verità e per contro leva in alto ogni errore, ogni sciocchezza, guidata da un istintivo e segreto terrore della verità.

Qual sarebbe invero il tormento dell'anima volgare, se vedesse chiaramente l'abisso di eterna miseria, di colpa e di tormento in cui essa è caduta e da cui non è più possibile uscire se non col rinnegare quella volontà, da cui ora è costituito tutto l'essere suo e di cui il corpo suo è l'obbiettivazione visibile, col volere e col diventare tutto il contrario di ciò che essa vuole ed è; se vedesse che fino a tanto che ciò non avviene essa è dannata perpetuamente alla vita, ad essere il trastullo del caso e dell'errore che in essa regnano distribuendovi infiniti tormenti senza nome: alla vita, il cui miglior simbolo è Tantalo, e che in fondo si riduce ad un morire sempre sospeso, ad una continua lotta con la morte, che pur deve alla fine trionfare! Ben sono conseguenti quei pazzi, quegli spiriti di negazione ad immaginarsi un Dio, una potenza straniera che, senza loro concorso, li possa liberare; od a sperare in un avvenire a cui li conduca, senza loro concorso, il fluire del tempo, trasformando in beatitudine la loro miseria; ben sono conseguenti a non voler sentire che il tempo è solo una forma fenomenica, una corrente che passa sopra di essi senza poter travolgerli, che il presente, la forma della vita, si libra indistruttibile sul loro capo, che l' " ora „ con tutta la sua miseria sarà per essi in eterno e che per un tempo infinito essi staranno sempre allo stesso posto, per quanti occhi possa chiudere la morte, senza alcuna speranza che il tormento abbia fine, se la volontà loro non compie la grande rinuncia, vale a dire se non cessi di essere ciò che essi sono e diventi ciò che non sono. Anzi chi è certo di essere a tanta altezza morale che queste considerazioni non debbano riempirlo di terrore? Un solo è il conforto possibile, quello che i dottori della Chiesa esprimono così: " Non le opere rendono beato, perchè

esse sono sempre manchevoli, ma la fede „. Il che equivale a dire: Poichè non potete soddisfare alla vostra coscienza morale, soddisfate almeno alla teoretica, all'intellettiva e non resistete alla verità.

Ai buoni ed ai savi la salute è sempre vicina come è sempre lontana dagli stolti. Il tempo è la forma dei fenomeni, il soggetto e la volontà giacciono fuori di esso. Dal tempo nulla abbiamo a sperare, nulla a temere. La morte è, in quanto dolore, un eccitamento alla liberazione, non la liberazione stessa. Solo la volontà nostra può salvarci o dannarci. Causa ed effetto sono solo nel fenomeno; la volontà e la sua conseguenza sono una cosa sola, la vita. Come in tutte le cose, anche nel problema più essenziale, noi non dobbiamo sperare che in noi stessi.

12. [§ 354].

Sappia ognuno, la cui volontà, non importa come, è stata interamente spezzata, che ciò è pel suo meglio: perchè nella volontà sta l'infelicità sua.

13. [§ 355].

Il soddisfacimento dell'istinto sessuale è in sè riprovevole, perchè esso è la più intensa affermazione della vita. Questo vale tanto del soddisfacimento legale come dell'extralegale. Ma quest'ultimo è doppiamente riprovevole perchè vi si aggiunge la negazione della volontà altrui, l'infelicità che mediatamente o immediatamente si causa alla donna; ivi l'uomo soddisfa il suo desiderio a prezzo della felicità altrui. Certo farebbe eccezione il caso che una ragazza od una vedova fosse ricca abbastanza per pensare ai suoi bambini e forte abbastanza per disprezzare l'altrui opinione. In genere la donna non porta, nel soddisfacimento extralegale, quel secondo grado superiore di colpa: ad essa l'infelicità causata dalla sua leggerezza, all'uomo la colpa. L'adulterio poi, in cui s'aggiunge il furto più tristo, è ancora d'un grado peggiore.

14. [§ 356].

La ragione per cui l'onanismo è una vergogna peggiore del soddisfacimento naturale del senso è la seguente.

Il soddisfacimento sessuale è la più forte affermazione della vita: esso ha il suo motivo nell'intuizione della più perfetta manifestazione della vita, nell'intuizione della forma umana. L'eccitazione della volontà viene dall'esterno.

Invece l'onanismo è solo la più forte affermazione del corpo e non ha fuori di esso il suo motivo: la volontà non passa per la conoscenza; il corpo fornisce senz'altro il motivo alla volontà con esclusione d'ogni conoscenza. Ciò che qui vien affermato non è la vita nella sua idea appresa dall'intelletto, come nel godimento sessuale, ma il puro corpo, indipendentemente dalla conoscenza: l'uomo agisce qui come un semplice vegetale.

15. [§ 357].

La tolleranza che si nota spesso e si loda nei grandi uomini è ben figlia del più profondo disprezzo degli uomini: poichè solo quando un grande spirito si è tutto penetrato di questo, egli cessa di tenere gli uomini per suoi simili e di imporre ad essi le stesse esigenze. Allora certo egli diventa tollerante verso di essi, come tutti lo siamo verso gli animali, ai quali non rimproveriamo la loro irragionevolezza e bestialità. Ma fino allora il suo stato è simile a quello d'un uomo che venisse per scherzo rinchiuso in una camera le cui pareti fossero ricoperte di specchi sferici e non perfettamente politi, in cui, dovunque giri lo sguardo, non vede che la sua immagine deformata nel modo più vario.

Quando si considera il carattere superumano e divino del genio e d'altra parte si è forzati ad ammettere che non il genio, ma solo la volontà pura, il non volere la vita, libera da questo mondo miserabile, si prova una certa angoscia come al cospetto di un torto commesso dall'eterna giustizia. Ma la seguente considerazione ci mostra come il genio conduca alla salute ed alla liberazione. Come ho dimostrato nel foglio *w w w w*, p. 3 (= § 331), è sempre il dolore, dolore contemplato o dolore sentito, che spezza la volontà di vivere e la libera da questo mondo, che è la sua visibilità: solo nel santo perfetto basta a ciò il dolore contemplato, mentre in ogni altro uomo deve aggiungersi il dolore sentito. Ora il dolore che è inerente al genio come tale ed a cui esso mai non può sfuggire, è il deserto e la solitudine sua in un mondo, ove esso quasi mai s'incontra in suoi simili, ma sempre s'aggira fra

esseri solo esteriormente simili e profondamente differenti nell'essere fondamentale: ciò che Diogene esprimeva con la sua lanterna. Questo dolore basta a spezzare nel genio la volontà di vivere ed a rivolgerlo da questo mondo deserto e desolato, in cui egli si trova come un nobile prigioniero politico fra delinquenti volgari nello stesso carcere. Ma un tal dolore è di una nobile natura ed è, se non tolto, certo mitigato dalla coscienza che esso è solo una conseguenza della sua superiorità: pur esso tiene presso di lui il posto che hanno negli altri i cocenti dolori della vita comune, di cui vi è bisogno per guarire l'uomo ordinario dalla volontà di vivere.

16. [§ 358].

L'aver attribuito a Schiwa il Lingam non è senza un senso molto vero e profondo. Perchè la distruzione dell'individuo e la conservazione della specie sono termini correlativi: la morte rende necessaria la generazione e se questa non fosse, anche quella non avrebbe bisogno d'essere.

17. [§ 359].

Dica ciascuno apertamente a se stesso che egli vive attraverso un tempo infinito o per soffrire o per rinunciare alla volontà in tutto e per tutto. — Io sono ciò che sempre è stato, è e sarà. E solo io stesso posso sollevare a me stesso il mio velo.

18 [§ 360].

Un "io", ed un egoismo sono la stessa cosa: tolto quest'ultimo, è tolto il primo. Eccone l'esplicazione. Per via del nostro egoismo e della soggezione ad esso della conoscenza, cioè per via dell'interesse angoscioso che noi sentiamo per il nostro proprio io, la prima cosa che noi percepiamo non è la costituzione delle cose secondo i loro rapporti reciproci, ma il loro rapporto con la nostra volontà; la nostra conoscenza non tira delle linee fra l'una cosa e l'altra, sì da formare un semplice piano planimetrico, ma tira delle linee da tutte le cose alla propria volontà, onde sorge una sfera con molti raggi aventi per centro il proprio volere, l'egoismo; questo è il centro che sussiste solo per e nel concorrere di queste

linee; ovvero, parlando propriamente e senza metafora, l'interesse angoscioso che ognuno prende al proprio io è l'intermediario di ogni nostra conoscenza delle cose. La volontà in sè non è ancora propriamente, sebben già individualizzata, un io; l'io sorge solo dopo che la conoscenza si è aggiunta alla volontà, epperò è anzitutto un fenomeno sorto nel dominio della conoscenza: esso è un centro dato alla conoscenza dalla volontà e che senza di ciò le rimarrebbe straniero: ma senza la conoscenza non vi sarebbe nemmeno nessun centro della stessa, quindi nessun io. L'io sorge così per l'unione della volontà e della conoscenza: ed invero per una unione tale che la volontà domina la conoscenza imponendole un interesse esclusivo ed ardente per un determinato punto, che del resto le sarebbe indifferente come ogni altro punto: onde, essendo la conoscenza costretta a riflettersi sempre da ogni suo oggetto su questo punto, questo diventa il centro del suo orizzonte o meglio una sfera risultante dal processo stesso. Un simile centro di una sfera conoscitiva o rappresentativa (chè il mondo obbiettivo non esiste che nella rappresentazione) arbitrariamente formata è ciò che dicesi un "io", sinonimo pertanto di egoismo.

Ma se per la rinuncia della volontà, per la rinascita, cessa l'egoismo, cessa anche l'interesse alla propria persona e con ciò il riferimento di ogni conoscenza ad un punto arbitrario; così cadono l'io e la sua sfera, vale a dire, l'io cessa di esistere e non rimane che il mondo obbiettivo; noi vediamo ancora le cose ed i loro reciproci rapporti, ma cessiamo di riferirle tutte a noi: la conoscenza è senza centro: non vi è più egoismo e non vi è più io: solo una pallida ombra dello stesso appare di tanto in tanto per la persistenza del corpo nel tempo. — Così per la cessazione dell'egoismo noi non cessiamo solo di desiderare e di cercare con ogni cura la vita, ma cessiamo propriamente già di esistere; il peso dell'esistenza, l'io, è stato gettato; la conoscenza sussiste ancora, ma senza centro, non più come una sfera; il mondo esterno continua a sussistere, ma senza io.

(Questo è molto difficile a comprendersi e più ad esprimersi: io dovrei essere più diffuso e chi vuole intendermi tenda l'attenzione).

Corollario. In conclusione: come nella massa omogenea e chiara della soluzione d'un sale si formano centri di cristallizzazione che irradiano in tutte le direzioni: così nell'indifferente ed illimitato

mondo della rappresentazione obbiettiva si formano centri di egoismo e di conoscere torbido, cioè soggettivo: ciascuno di essi è unico e deve la sua origine all'egoismo.

19. [§ 361].

Come non v'è fra la vita ed il sogno alcuna differenza specifica ed assoluta, ma solo formale e relativa, così non vi è propriamente ed in tutta serietà differenza essenziale tra la polluzione ed il coito. Ambo implicano una immagine fuggitiva ed uno spargimento di seme: cioè in ambo la volontà ha quella soddisfazione di cui è capace e la rappresentazione ha tutto ciò che può avere, vale a dire una immagine, una parvenza.

Dopo l'una e l'altro sentiamo di essere corsi appresso ad un'ombra vana senza soggetto.

20. [§ 262].

Ciò che merita di esser chiamato dignità umana comincia solo là dove l'uomo comincia a negare la sua natura, quando, p. es., non apprezza più la sua vita sopra tutto il resto, quando mira non solo più al soddisfacimento subbiettivo dei proprii bisogni, ma ad un fine obbiettivo e così, ad esempio, trasforma l'impulso sessuale in amore appassionato per una persona, e simili; e così là dove comincia a vedersi che l'elemento suo originario, la volontà, può essere vinto dall'elemento secondario, dal conoscere.

21. [§ 363].

Perchè mangiamo, apparteniamo alla morte e perchè generiamo, apparteniamo alla vita.

Perchè col mangiare distruggiamo l'altrui forma, per appropriarcene la materia: onde, poichè ogni vivente soggiace ad una unica legge, anche la nostra forma deve essere distrutta e la nostra materia migrare in altre forme.

La generazione poi è la perfetta affermazione della volontà di vivere che si condanna così a realizzarsi nella vita.

22. [§ 364].

Le molteplici, ardenti manifestazioni del desiderio sessuale negli animali sono la voce della volontà di vivere, che grida: "La vita dell'individuo non mi basta: io ho bisogno che la vita della specie riempisca il tempo senza fine, che la forma della mia manifestazione cui sopravviva „.

La sorgente della gioia particolare ed istintiva della paternità è la coscienza di essere, per la partecipazione alla vita della specie, superiore alla morte a cui l'individuo soggiace. Gli Indiani e particolarmente i Chinesi considerano l'assenza di figli come una grande sventura.

23. [§ 365].

Io m'attendeva che l'accoppiamento dei leoni, come la più alta affermazione della volontà nella più ardente delle sue manifestazioni fosse accompagnato da sintomi molto veementi; e fui stupito di vederli inferiori molto a quelli che sogliono accompagnare l'accoppiamento umano. — Così anche qui decide della maggiore o minor importanza della manifestazione non il grado dell'ardore della volontà, ma il grado della conoscenza, come il suono non è rinforzato tanto dalla grossezza della corda vibrante quanto da quella della cassa di risonanza.

24. [§ 366].

Homo est coitus aliquandiu permanens vestigium.

25. [§ 367].

La persistenza del genere umano è solo una prova della sua lussuria.

26. [§ 368].

Se in due amanti lo spirito della specie che li guida invece che con sentimenti istintivi si esprimesse con chiari concetti, l'alta poesia del loro dialogo d'amore, che ora in immagini entusiastiche e parabole iperfisiche parla del sentimento eterno d'un'aspirazione

infinita, del presentimento d'una gioia celestiale e d'una beatitudine inesprimibile, di promesse di fedeltà eterna e si espande in lodi iperboliche delle perle della bocca, delle rose del volto, dei soli della fronte, dell'alabastro del seno e delle sognate doti dello spirito della relativa dea — suonerebbe a un dipresso così:

DAFNI. — Io vorrei dare un individuo alla generazione ventura e credo che tu potresti dargli ciò che a me manca.

CLOE. — Io ho la stessa intenzione e credo che tu potresti dargli ciò che io non ho. Vediamo!

DAFNI. — Io gli do una statura alta e la forza muscolare: tu non le hai.

CLOE. — Io gli darò carni piene e sode e piccoli piedi: tu non hai nè l'uno nè l'altro.

DAFNI. — Io gli darò una pelle delicata e bianca, come tu non hai.

CLOE. — Io gli darò occhi e capelli neri: tu sei biondo.

DAFNI. — Ed io un naso aquilino.

CLOE. — Ed io una bocca piccola.

DAFNI. — Io gli darò il coraggio e la bontà, che non potrebbe ereditare da te.

CLOE. — Ed io una fronte alta, dello spirito e dell'intelligenza: ciò che tu non puoi trasmettergli.

DAFNI. — La corporatura diritta, i denti sani e la buona salute, li avrà da tutti e due. Noi due insieme potremo proprio dotare il futuro individuo eccellentemente; perciò io desidero te più di ogni altra.

CLOE. — E così è di me riguardo a te.

27. [§ 369].

Nè il simposio di Platone, nè quello di Senofonte contengono alcunchè d'analogo alla mia metafisica dell'amore. Delle opere dei moderni in questo campo è un esempio l'Antropologia di Platner ai §§ 1347-1364. Molto male!

28. [§ 370].

Quanto maggiore lo spirito, tanto più determinata l'individualità e perciò tanto più determinate le pretese alla individualità

corrispondente nell'altro sesso: onde segue che gli uomini di spirito sono i più inclinati all'amore appassionato.

29. [§ 371].

Che altro sono le poesie profondamente melanconiche di Byron, Petrarca ed altri, se non espressioni della negazione della volontà di vivere?

30. [§ 372].

I voti monacali seriamente e rigidamente osservati, come qualunque altra attuazione della negazione della volontà di vivere, hanno propriamente l'effetto di cancellare nuovamente quell'atto di affermazione onde l'individuo attinse la vita.

31. [§ 373].

Chi affronta la morte per la patria ha superato l'illusione che limita l'esistenza alla propria persona: esso la estende a quel gruppo umano che si dice patria (e per esso alla specie) in cui (come nella specie) continuerà a vivere. — Lo stesso avviene in ogni sacrificio fatto per gli altri: si estende la propria esistenza alla specie, anche se provvisoriamente solo a quella parte della stessa che si ha dinanzi agli occhi. Solo con la negazione della volontà di vivere si comincia ad uscir dalla specie: onde i maestri d'ascetismo insegnano che quando si è entrati nella vita ascetica le buone opere sono superflue ed indifferenti, — ed ancor più le cerimonie del culto.

32. [§ 374].

I capricci dell'istinto sessuale rassomigliano ai fuochi fatui: essi ci illudono vivamente, ma, se andiamo loro appresso, ci conducono in mezzo al fango e spariscono.

33. [§ 375].

Ἡ ἀλαζονεία τῆς ἡδονῆς.

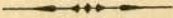
Le illusioni che i piaceri erotici danno si possono paragonare a certe statue che, per la loro posizione, son fatte per essere vedute

dal davanti ed allora hanno un bell'aspetto, mentre, vedute posteriormente, si presentano male. Analogamente l'illusione dell'amore, fino a tanto che noi l'abbiamo dinanzi e la guardiamo venire, ci si presenta come un paradiso di beatitudine: ma quando è passata e perciò possiamo guardarle dietro, ci appare come qualche cosa di futile e d'insignificante, quando non di ripugnante.

34. [§ 376].

Noi siamo profondamente inclinati a pensare il mondo esistente nello spazio e cioè il grande ammasso stellare come limitato. L'unico inconveniente è allora che esso, di fronte allo spazio infinito che lo contiene, apparirà infinitamente piccolo. Ma si può a ciò ovviare con una considerazione, che certo, a primo aspetto, ha qualche cosa di mitico.

Secondo la dottrina dei Veda solo un quarto di Brahma è incarnato nel mondo, e gli altri tre quarti ne sono liberi, costituiscono la beatitudine di Brahma. Il rappresentante intuitivo di quest'ultimo o, per parlare propriamente, della negazione della volontà di vivere contrapposta all'affermazione è lo spazio infinito contrapposto al mondo limitato e, nella sua estensione locale, infinitamente piccolo, in cui si obbiettiva l'affermazione.



CAPITOLO OTTAVO.

Sulla religione.

I.

1. [Par. u. Par., II, § 174]. Dialogo.

DEMOFELE. — Mio caro e vecchio amico, a dirla fra noi, non mi piace che di tanto in tanto tu manifesti il tuo talento filosofico con sarcasmi, anzi con aperti dileggi all'indirizzo della religione. Ad ognuno è sacra la propria fede e tale dovrebbe essere anche per te.

FILALETE. — Nego consequentiam! Io non vedo come, a cagione della semplicità degli altri, io debba avere rispetto della menzogna e dell'inganno. Io stimo soprattutto la verità: ma appunto per questo disdegno ciò che ad essa si oppone. Il mio motto è: vi-geat veritas, et pereat mundus, a cui corrisponde il fiat justitia, et pereat mundus, dei giuristi. Ogni facoltà dovrebbe averne uno analogo per divisa.

DEM. — Allora quello della medicina dovrebbe essere: *fiant pilulae, et pereat mundus* — il quale ben facilmente potrebbe venir realizzato.

FIL. — Ce ne preservi il cielo! ogni cosa *cum grano salis*.

DEM. — Benissimo: ma appunto perciò io vorrei che tu comprendessi anche la religione *cum grano salis* e ti persuadessi come si debba soccorrere al bisogno del popolo nella misura della sua capacità. La religione è l'unico mezzo che permette di rivelare e

di rendere sensibile al rozzo sentire ed all'incolto intelletto della folla, profondamente immersa nelle cure vili e nel lavoro materiale, l'alto significato della vita. Poichè l'uomo quale esso è in genere, non ha originariamente senso che per il soddisfacimento dei bisogni e dei piaceri materiali, quindi soltanto per le distrazioni ed i divertimenti. I fondatori di religioni ed i filosofi vengono al mondo per scuoterlo dal suo letargo ed aprirgli l'alto senso dell'esistenza. I filosofi per i pochi, gli eletti; i fondatori di religioni per i più, l'umanità nel suo complesso. Imperocchè come già disse il tuo Platone, e tu non dovresti dimenticare, φιλοσοφον πλῆθος ἄδυνάτον εἶναι. La religione è la metafisica del popolo, la quale deve ad ogni costo venir ad esso lasciata e perciò tenuta esteriormente in onore, poichè lo screditarla vorrebbe dire togliergliela. Come vi è una poesia del popolo e, nei proverbi, una saggezza del popolo, così deve anche esservi una metafisica del popolo; imperocchè gli uomini abbisognano assolutamente di un'interpretazione della vita e questa deve adattarsi al loro intelletto. Quindi essa è sempre un rivestimento allegorico della verità, e nel rapporto pratico e sentimentale, vale a dire, come norma della condotta e come balsamo e consolazione nel dolore e nella morte, essa offre forse altrettanto quanto potrebbe offrire la verità stessa, se noi la possedessimo. Non ti spiaccia la sua forma barocca ed involuta, in apparenza assurda. Tu, allo stato della tua coltura e della tua erudizione, non sai quali giri e rigiri siano necessari per poter avvicinare la verità profonda al popolo nella sua rozzezza. Le varie religioni non sono altro che vari schemi nei quali il popolo afferra e si rappresenta intuitivamente la verità a lui per se stessa inaccessibile, e che perciò sono per lui inseparabili dalla verità. Perciò, mio caro, non avertela a male, ma il dilleggiarle è dar prova di spirito gretto ed ingiusto.

FIL. — Ma non è dar prova di altrettanta grettezza ed ingiustizia l'esigere che non debba esservi altra metafisica all'infuori di quella tagliata secondo il bisogno e la capacità del popolo? che le dottrine di questa debbano segnare il limite dell'indagine umana e la regola di ogni pensiero, per cui anche la metafisica della minoranza, degli eletti, come tu li chiami, non debba avere altro scopo fuorchè quello di affermare, consolidare e chiarire quella metafisica del popolo? che quindi le più alte energie dello spirito umano debbano rimanere inerti ed incolte, debbano, anzi, venir

soffocate in germe onde la loro attività non sia d'inciampo alla metafisica del popolo? Ed in fondo, forse che le pretese della religione mirano ad altro? Forsechè tocca a chi è l'intolleranza, l'inesorabilità stessa predicare la tolleranza e la mite indulgenza? Io ne chiamo in testimonio i tribunali per gli eretici e le inquisizioni, le guerre di religione e le crociate, la cicuta di Socrate ed il rogo di Bruno e di Vanini! E se anche oggidì non è più il caso di parlare di ciò, che cosa può maggiormente ostacolare gli studi puramente filosofici, la sincera ricerca del vero, questo nobilissimo compito della parte più eletta dell'umanità, se non quella metafisica convenzionale, investita del monopolio dallo Stato ed i cui principj vengono fin dalla prima giovinezza impressi così gravemente, così profondamente e così tenacemente in ogni cervello, che, quando questo non sia di una prodigiosa elasticità, vi restano incancellabili, onde è traviata per sempre la sua sana ragione, vale a dire è paralizzata e rovinata per sempre, in tutto ciò che riflette la religione, la sua capacità, del resto già debole, di assurgere ad un pensiero indipendente e ad un giudizio imparziale?

DEM. — Ciò vuol dire soltanto che gli uomini si son fatti allora una convinzione a cui essi non vogliono rinunciare per accogliere la tua.

FIL. — Fosse almeno una convinzione fondata sull'intelligenza! Essa potrebbe venir combattuta con delle ragioni e dinanzi a noi si aprirebbe un campo su cui potremmo combattere con armi eguali. Ma le religioni sanno di rivolgersi non già alla convinzione con delle ragioni, bensì alla fede con delle rivelazioni. L'età più propizia per queste ultime è la fanciullezza; per conseguenza si ha soprattutto cura di impadronirsi di questa tenera età. Con questo mezzo, più ancora che con minacce o con narrazioni di prodigi, si riesce a radicare profondamente le dottrine della fede. Se fin dalla prima infanzia vengono ad un uomo ripetutamente esposte con straordinaria solennità e con una gravità da lui prima non mai veduta, alcune idee ed alcune dottrine fondamentali, non ammettendo intorno ad esse pur la possibilità di un dubbio o solamente accennando a questo come al primo passo verso la dannazione eterna, l'impressione che quest'uomo ne riceverà sarà così profonda, che ordinariamente, ossia in quasi tutti i casi, non potrà quasi più dubitare di quelle dottrine, come non può dubitare della propria esistenza; ed è per ciò che su molte migliaia di uomini

appena un solo ha la forza di spirito di domandarsi seriamente e schiettamente: è vero questo? A coloro che sono in grado di far ciò si è dato, e più giustamente di quel che si credesse, il nome di spiriti forti, *esprits forts*. Ma per gli altri non vi è nessuna credenza, per quanto assurda e rivoltante, che, una volta entrata così a far parte delle idee religiose, non si radichi nella fede più ferma. Se per esempio, l'uccisione di un eretico o di un miscredente fosse posta come cosa essenziale alla futura salute dell'anima, quasi ognuno ne farebbe la cura principale della sua vita e nell'ora della morte attingerebbe dal ricordo dei successi ottenuti forza e consolazione; ed in realtà, un tempo, non v'era quasi spagnuolo che non ritenesse un *auto da fè* come l'opera più pia e meglio accetta a Dio; a ciò fanno riscontro nell'India le associazioni religiose dei *Thugs*, dagli Inglesi sopprese or non è molto per mezzo di numerose esecuzioni capitali, i cui membri davano prova della loro religiosità e venerazione alla dea Kali coll'uccidere, ad ogni occasione, i loro amici e compagni di viaggio per appropriarsi i loro averi, illudendosi seriamente di avere con ciò operato qualche cosa di lodevole e di vantaggioso per la loro salute eterna (1). La potenza dei dogmi religiosi inculcati fin dai primi anni è così forte da soffocare la coscienza ed in ultimo ogni senso di pietà e di umanità. Ma vuoi tu vedere coi tuoi propri occhi da vicino gli effetti di una precoce inoculazione della fede? osserva gli Inglesi. Vedi questa nazione che di tutte è la più favorita dalla natura, che più di ogni altra è dotata di intelletto, di spirito, di senno e di fermezza di carattere, e vedi come è caduta in basso, anzi, come si è resa spregevole per la sua stupida superstizione, la quale ordinariamente appare tra le altre sue doti come un' idea fissa, come una monomania. Di ciò essi debbono dir grazie al fatto che l'educazione inglese è in mano al clero, il quale ha soprattutto cura di imprimere nelle loro menti giovanili tutti gli articoli di fede così da produrre una specie di parziale indebolimento cerebrale che si manifesta per tutta la vita in quello stupido bigottismo, per il quale uomini, del resto di grande spirito ed intelletto, si degradano e destano in noi il più alto stupore. Ma ora, se noi consideriamo quanto sia essenziale per siffatto capolavoro che l'inoculazione della

(1) *Illustrations of the history and practice of the Thugs*, London, 1837; altresì "Edinburgh' Review", Oct.-Jan., 1836-37.

fede avvenga nella tenera età, l'opera delle missioni non ci apparirà più solamente come il culmine dell'indiscrezione, dell'arroganza e dell'insolenza, ma ci apparirà anche assurda, quando non si limiti a quei popoli che sono ancora allo stato di infanzia, come per esempio gli Ottentotti, i Cafri, gli indigeni delle isole del mar Pacifico ed altri simili, presso i quali essa ottenne un successo reale; mentre nell'India i Bramani accolgono i discorsi dei missionari con sorrisi di compiacente superiorità o con una crollatina di spalle ed in generale, ossia non tenuto conto dei casi più favorevoli, ogni tentativo di conversione fra questo popolo non ha avuto alcun successo. Una relazione autentica, nel volume XXI dell'*Asiatic Journal* dell'anno 1826, dice che dopo molti anni di propaganda non si trovano in tutta l'India (dove i soli possedimenti inglesi contano 115 milioni di abitanti) più di 300 convertiti viventi; e nello stesso tempo riconosce che i cristiani convertiti si distinguono per un'estrema immoralità. Sono così 300 anime venali e vendute, su tanti milioni. Non mi consta che d'allora il cristianesimo abbia fatto nell'India maggiori progressi (1); e ciò malgrado che i missionari cerchino ora, contro ogni accordo, di esercitare un'influenza nelle scuole esclusivamente dedicate all'insegnamento inglese laico per introdurvi clandestinamente il cristianesimo, obbligando in tal modo gli Indiani ad esercitare la più rigorosa vigilanza. Poichè, come si disse, l'età che più d'ogni altra si presta ad accogliere il seme della fede è l'infanzia e non l'età matura, tanto meno poi quando vi abbia in precedenza preso radice un'altra fede; la convinzione acquistata in seguito dall'uomo adulto ordinariamente non è che la maschera sotto cui si nasconde un interesse qualsiasi. Appunto perchè si sente che non può essere altrimenti, un uomo che in età matura muta di religione è in ogni luogo disprezzato dai più: parimenti costoro dimostrano appunto con questo disprezzo di ritenere la religione come il risultato non di una convinzione ragionevole, ma di una fede inoculata fin dai primi anni e ricevuta senza esame. E che essi abbiano in ciò ragione risulta anche dal fatto che non pur la folla ciecamente credente, ma anche il clero di ogni religione, il quale come tale ha studiato le fonti e le ragioni ed i dogmi e le controversie di essa, aderisce nella sua totalità con zelo e fedeltà alla religione della propria patria; onde

(1) Vedi più sopra § 115.

il passaggio di un ecclesiastico da una religione o confessione ad un'altra è la cosa più rara del mondo. Così, per esempio, noi vediamo il clero cattolico perfettamente convinto della verità di tutti i principi della sua chiesa, e così pure quello protestante della verità della propria e vediamo che entrambi difendono i principi della loro confessione con pari ardore. Tuttavia, questa convinzione segue puramente l'indirizzo del paese in cui ciascuno è nato: così, per il clero della Germania meridionale è evidente la verità del dogma cattolico, ma per quello della Germania settentrionale quella del dogma protestante. Se dunque tali convinzioni dipendono da ragioni obbiettive, queste ragioni debbono essere climatiche e, come le piante, alcune soltanto prosperare qui, altre soltanto là. Il popolo poi accoglie dappertutto in buona fede le convinzioni di questi convinti secondo la località.

DEM. — Ciò non fa nulla, nè è cagione di alcuna differenza sostanziale: il protestantesimo si adatta realmente meglio al settentrione, il cattolicismo al mezzogiorno.

FIL. — Sembra essere così. Ma io mi son posto da un più alto punto di vista ed ho di mira un oggetto più importante, vale a dire il progresso della conoscenza della verità nel genere umano. Per questa è cosa spaventevole che ad ognuno, qualunque sia il suo luogo di nascita, vengano inculcate fin dai primi anni della giovinezza alcune affermazioni, con la raccomandazione di non porle mai in dubbio, ove non si voglia mettere in pericolo la propria salute eterna: in quanto queste affermazioni toccano il fondamento di tutte le altre nostre conoscenze, e quindi vengono così a stabilire per queste un dato punto di vista una volta per sempre, il quale, nel caso che esse siano erranee, rimane per sempre falsato: inoltre, intervenendo i principi che da esse vengono dedotti in tutto il sistema della nostra conoscenza, rimane così per essi completamente falsato tutto il sapere umano. Ciò confermano tutte le letterature, ma nel modo più decisivo quella del medioevo e meno, ma ancor sempre troppo, quella dei secoli sedicesimo e diciassettesimo. In tutti questi periodi noi vediamo le stesse intelligenze di primo grado come intristite da queste false rappresentazioni fondamentali e tolta ad esse, come da una parete, ogni penetrazione della vera essenza e dell'agire della natura. Imperocchè durante tutta l'epoca cristiana il teismo preme come un incubo su tutta la vita spirituale, specialmente filosofica ed impedisce od intristisce

ogni progresso. Dio, il diavolo, angeli e demoni celano ai dotti di quell'età l'intera natura: nessuna indagine vien condotta a termine, nessuna questione vien esaminata a fondo; ma tutto ciò che oltrepassa i limiti di un nesso causale evidente vien messo a dormire per mezzo di queste personalità, col dire subito, come in un caso simile si esprime Pomponazzi: *certe philosophi nihil verisimile habent ad haec, quare necesse est, ad Deum, ad angelos et daemones recurrere* (*De incantat.*, c. 7). Quest'espressione in Pomponazzi può bensì esser sospetta di ironia, essendoci nota già altrimenti la sua malizia: tuttavia egli non ha fatto che esprimere con ciò il pensiero generale della sua epoca. Colui, per contro, che possedeva quella rara elasticità di spirito che sola poteva spezzare le catene, vedeva arsi i suoi scritti, se pur non veniva egli stesso arso con essi, come avvenne di Bruno e di Vanini. — Si può vedere nel modo più chiaro, ed anche sotto il suo aspetto ridicolo, quanto quella precoce preparazione metafisica intristisca appieno gli intelletti comuni, quando uno di questi intelletti si fa a criticare le teorie di una fede non sua. Ordinariamente non si constata in esso che la preoccupazione di dimostrare con la massima diligenza che i dogmi di quest'ultima fede non concordano con quelli della propria, facendo minutamente e non senza fatica osservare che in quelli non soltanto non è detta la stessa cosa che in questi, ma che, con tutta certezza, non vi si è pure inteso dire la stessa cosa. Con ciò esso crede, nella sua semplicità, di aver provato la falsità delle dottrine della fede non sua. Ed in realtà, non gli cade neppur in mente di domandarsi quale delle due possa aver ragione; ma i suoi articoli di fede costituiscono per lui principi certi *a priori*. Un piacevole esempio di tal specie è fornito dal Rev. Mr. MORRISON nel volume XX dell'*Asiatic Journal*, ove egli critica la religione e la filosofia dei Cinesi — in un modo che è un piacere.

DEM. — Questo è dunque il tuo punto di vista superiore. Ma io ti assicuro che ve ne ha uno più alto ancora. Il *primum vivere, deinde philosophari* ha un senso molto più ampio che a prima vista non appaia. — Ciò che è anzitutto necessario si è di frenare gli animi rozzi e cattivi della folla in modo da trattenerli dalle ingiustizie peggiori, dalle crudeltà, dalle prepotenze e dalle male azioni. Se per far ciò si volesse attendere che gli uomini avessero conosciuta e compresa la verità, si giungerebbe immancabilmente troppo tardi. Imperocchè anche supposto che fosse già trovata, essa su-

pererebbe sempre la loro intelligenza. In ogni caso, ad essi si adatta meglio un rivestimento puramente allegorico della medesima, una parabola, un mito. Come Kant ha detto, vi deve essere una pubblica bandiera del diritto e della virtù, anzi, essa deve sventolare in ogni tempo. È, in fondo, indifferente quali figure araldiche vi sono dipinte, purchè esse rappresentino ciò che si è voluto rappresentare. Per l'umanità in generale, una simile allegoria della verità è in ogni tempo ed in ogni luogo un valido surrogato della verità, che in se stessa le rimane eternamente inaccessibile e soprattutto della filosofia, che sarà sempre superiore alla sua intelligenza; tanto più che quest'ultima cambia figura ogni giorno ed in nessuna di esse è giunta ad essere universalmente riconosciuta. I fini pratici, o mio caro Filalete, vanno avanti sotto ogni rapporto a quelli teoretici.

FIL. — Ciò coincide probabilmente con l'antico consiglio del pitagorico Timeo di Locri: τὰς ψυχὰς ἀπειργόμες ψευδεσι λόγοις, εἰκα μὴ ἀγῆται ἀλαθεσί (*De anima mundi*, p. 104, d. *Steph.*), ed io dubito che, secondo la moda del giorno, tu voglia farmi capire che: "S'avvicina, o buon amico, il tempo — In cui potremo godercela e spassarcela in pace", e la tua raccomandazione si riduce a dire, che dobbiamo curare a tempo che la folla tumultuante dei malcontenti non abbia poi a turbarci mentre siamo a tavola. Ma questo punto di vista è altrettanto falso, quanto oggi è trionfante ed universalmente lodato; io mi affretto quindi a far valere contro di esso la mia protesta. È falso che lo Stato non possa mantenere il diritto e la legge senza il concorso della religione e dei suoi articoli di fede, che la giustizia e la polizia abbiano bisogno, per mantenere l'ordine legale, della religione, come del loro complemento necessario. Tutto ciò è falso, quand'anche venga ripetuto le migliaia di volte. Una reale e decisiva *instantia in contrarium* ci è fornita dagli antichi, in ispecie dai Greci. Essi non avevano affatto ciò che noi intendiamo per religione. Essi non avevano documenti sacri, non dogmi che venissero insegnati, che ognuno dovesse assolutamente ammettere ed imprimere nella propria mente fin dai primi anni. — Tanto meno veniva dai ministri della religione predicata la morale, od i sacerdoti si preoccupavano di una moralità qualsiasi, od anche solo di ciò che gli uomini dovessero in generale operare od evitare. Nulla di tutto ciò! Il dovere dei sacerdoti estendevasi unicamente alle cerimonie del tempio, alle

preghiere, ai canti, ai sacrifici, alle processioni, alle lustrazioni e simili, il che non aveva per fine il miglioramento morale dell'individuo. Tutta la cosiddetta religione consisteva puramente in ciò, che alcuni dei *Deorum majorum gentium* avevano, di preferenza nelle città, l'uno qui, l'altro là, i loro templi, in cui veniva per ordine dello Stato tributato ad essi detto culto, il quale era quindi, in ultima analisi, un atto amministrativo. Nessuno, all'infuori dei funzionari partecipanti, aveva bisogno di assistervi od anche solo di credervi. In tutta l'antichità non vi è traccia dell'obbligo di credere ad un qualche dogma. Unicamente chi negava in pubblico l'esistenza degli dèi o altrimenti li denigrava, era punibile in quanto offendeva lo Stato che ad essi prestava un culto: ma all'infuori di ciò, ognuno era libero di averli nel conto in cui credeva. Piaceva ad alcuno di acquistarsi privatamente per mezzo di preghiere e di sacrifici, il favore appunto di quegli dèi? egli era libero di fare ciò a sue spese e a suo rischio: non lo faceva? nessuno aveva qualche cosa da opporgli: tanto meno lo Stato. Presso i Romani, ognuno aveva a casa sua i propri lari e penati, i quali non erano, in fondo, che le immagini venerate dei suoi antenati (APULEJUS, *de Deo Socratis*, c. 15, vol. II, p. 237, ed. Bip.). Circa l'immortalità dell'anima e la vita dopo morte, gli antichi non avevano alcun concetto fisso, preciso o per lo meno fissato dogmaticamente, ma soltanto delle rappresentazioni incoerenti, fluttuanti, indeterminate e problematiche che ognuno foggiava a modo suo: ed altrettanto varie, individuali e vaghe erano le rappresentazioni che ognuno facevasi degli dèi. Quindi gli antichi non avevano realmente una religione nel senso che noi diamo a questo termine. Hanno forse perciò regnato fra essi l'anarchia e l'arbitrio? O non sono piuttosto la legge e l'ordinamento civile a tal punto loro opera, che ancora formano il fondamento della nostra legge e del nostro ordinamento? Non era la proprietà perfettamente sicura, quantunque consistesse per la maggior parte in schiavi? E non durò questo stato di cose oltre un millennio?

Io non posso, dunque, riconoscere i fini pratici e la necessità della religione, nel senso da te indicato ed oggidì tanto in favore, ossia come fondamento indispensabile di ogni ordine legale e debbo, anzi, protestare contro di ciò. Poichè da un tale punto di vista, la pura e santa aspirazione verso la luce e la verità apparirà per lo meno donchisciottesca e, quando essa ardisca, nel sentimento del

suo diritto, denunciare la religione dello Stato come usurpatrice, come quella che ha occupato il trono della verità e se ne mantiene in possesso col mezzo di un continuo inganno, anche delittuosa.

DEM. — La religione non è però in opposizione alla verità: giacchè essa medesima insegna la verità. Senonchè, non indirizzandosi essa ad un ristretto uditorio, ma al mondo ed all'umanità nel suo complesso, essa non deve, per adattarsi all'intelligenza ed al bisogno di un pubblico così grande e così vario, presentare la verità nuda, o, per usare un paragone medico, darla allo stato puro, ma servirsi di un solvente, di un veicolo mitico. A questo riguardo, tu puoi altresì paragonarla a certe sostanze chimiche gazoze che per venir usate nei laboratori, o per venir conservate o spedite in altro luogo debbono essere unite ad una base solida, palpabile, affinchè non si volatilizzino: ne abbiamo un esempio nel cloro, il quale per tutti questi usi viene impiegato soltanto sotto forma di cloruri. Nel caso poi che la verità nuda ed astratta, spoglia da ogni mito, dovesse rimanere per sempre inaccessibile a noi tutti ed anche ai filosofi, essa dovrebbe venir paragonata al fluore, il quale per sè solo non può venir estratto allo stato puro, presentandosi esso sempre soltanto in unione ad altre sostanze. O, meno scientificamente: la verità, che in generale non può venir altrimenti espressa che sotto forma di mito o di allegoria, rassomiglia all'acqua, che senza vaso non può venir trasportata; ed i filosofi, che si ostinano a voler possedere la verità allo stato di purezza, rassomigliano a colui che spezza il vaso per avere l'acqua sola. Forse è realmente così. Ma in ogni caso, religione è la verità allegorica espressa sotto forma di mito e per questo mezzo resa accessibile e digeribile all'umanità in generale, poichè allo stato di purezza essa non le si potrebbe confare in nessun modo; alla stessa guisa che non si confà a noi l'ossigeno puro, ma per la vita è necessario che sia accompagnato da $\frac{4}{5}$ di azoto. E senza metafore: il senso profondo e l'alto fine della vita possono venir aperti e presentati al popolo soltanto simbolicamente. La filosofia, al contrario, dev'essere, come i misteri eleusini, per i pochi, per gli eletti.

FL. — Ho compreso: si tratta di rivestire la verità coll'abito della menzogna. Ma con ciò essa entra in un'alleanza funesta. Infatti, quale arma pericolosa non vien posta in mano a coloro che vengono autorizzati a servirsi della menzogna come veicolo

della verità! Così stando le cose, io temo che il danno della menzogna sia maggiore dell'utile della verità. Certo, se l'allegoria venisse data per quello che è non ne risulterebbe quel gran male: ma allora le sarebbe tolto ogni rispetto e così ogni efficacia. Perciò essa deve venir data ed affermata come vera *sensu proprio*, mentre è tutt'al più vera *sensu allegorico*. In ciò sta il danno senza rimedio, l'inconveniente indeclinabile, per cui la religione è in costante conflitto con la nobile e serena aspirazione verso la verità.

DEM. — Eppure non è così: poichè anche a ciò si è pensato. Se anche la religione non afferma immediatamente la sua natura allegorica, essa vi accenna tuttavia in modo sufficiente.

FIL. — Ed in che modo?

DEM. — Con i suoi misteri. Anzi, la parola "mistero", in fondo non è altro che il *terminus technicus* teologico per l'allegoria religiosa. Ed è altresì vero che tutte le religioni hanno i loro misteri. Propriamente, un mistero è un dogma evidentemente assurdo, il quale cela però in sè un'alta verità completamente inaccessibile al volgare intelletto della rozza moltitudine; esso riceve in buona fede sotto il suo velo questa verità, senza lasciarsi indurre in errore dalle assurdità anche per esso evidenti; con ciò partecipa, in tutta la misura che gli è possibile, al contenuto essenziale della verità. Per maggior chiarezza posso aggiungere che anche in filosofia venne tentato l'uso del mistero, per esempio, quando PASCAL, il quale era nello stesso tempo pietista, matematico e filosofo, disse in questa triplice qualità: Dio è centro dappertutto ed in nessun luogo è periferia. Anche il MALEBRANCHE ha con molta giustezza osservato: *la liberté est un mystère*. — Si potrebbe andar oltre ed affermare che nelle religioni ogni cosa è propriamente mistero. Imperocchè rivelare al popolo nella sua rozzezza, la verità *sensu proprio* è assolutamente impossibile: soltanto un riflesso mistico-allegorico della medesima può giungergli ed illuminarlo. La nuda verità non si conviene agli occhi del volgo profano: soltanto avvolta in fitti veli, può presentarsi innanzi ad esso. È quindi una pretesa ben irragionevole quella che la religione debba essere vera *sensu proprio*; per conseguenza, sia detto di passaggio, tanto i razionalisti quanto i soprannaturali sono ai nostri giorni nell'assurdo, in quanto si gli uni come gli altri partono dalla presupposizione che essa debba essere tale; onde i primi dimostrano che essa non lo è, e gli altri affermano ostinatamente che essa lo è,

o piuttosto, quelli ritagliano ed acconciano l'allegorico in modo che esso finisce per poter essere vero *sensu proprio*, ma diventa nel tempo stesso la più banale volgarità; laddove questi vogliono senz'altro affermare come vero l'allegorico *sensu proprio* — ciò di cui non si può venire a capo, come essi ben dovrebbero sapere, senza inquisizione e senza roghi. Al contrario, il mito e l'allegoria sono in realtà il vero elemento della religione. Epperò sotto questa condizione, resa inevitabile dalla limitazione intellettuale delle masse, la religione risponde in modo sufficiente all'inestinguibile bisogno metafisico dell'uomo e sostituisce la verità puramente filosofica, per se stessa infinitamente astrusa e forse non mai raggiungibile.

FIL. — Oh sì, press'a poco come una gamba di legno può sostituire una gamba naturale: essa ne occupa il posto, in caso di bisogno ne fa le veci, pretende di avere la medesima apparenza, è costrutta più o meno artificiosamente, e così via. Vi è però una differenza, ed è questa, che ordinariamente la gamba di legno vuol soltanto sostituire la gamba naturale che prima esisteva, laddove la religione ha dappertutto preso la precedenza sulla filosofia.

DEM. — Ciò può essere: ma per colui che non ha una gamba naturale è di grande vantaggio l'averne una di legno. Tu devi tenere ben presente che il bisogno metafisico dell'uomo esige assolutamente di venir soddisfatto, poichè il complesso dei suoi pensieri deve aver una conclusione, non può rimanere nel vago. Ma in generale, l'uomo non possiede il giudizio necessario per vagliare le ragioni e decidere tra il vero ed il falso: inoltre, il lavoro impostogli dalla natura e dalle esigenze sue non gli lascia il tempo per siffatte indagini, nè per la coltura che esse presuppongono. Quindi per lui non può esser parola di una convinzione fondata su ragioni; suo rifugio sono la fede e l'autorità. Anche quando una filosofia realmente vera avesse sostituito la religione, essa non verrebbe accettata, per lo meno dai nove decimi degli uomini, se non per autorità, quindi ritornerebbe ad essere una questione di fede: chè il platonico φιλοσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι conserverà sempre la sua verità. Ora l'autorità può soltanto fondarsi per via del tempo e delle circostanze; per conseguenza noi non possiamo accordarla a ciò che non possiede altro che delle ragioni: epperò dobbiamo lasciarla a ciò che nel corso del tempo se l'è acquistata, e quand'anche ciò non sia che la verità esposta alle-

goricamente. Quest'ultima, fondata sull'autorità, si rivolge anzi tutto alla naturale disposizione metafisica dell'uomo, e cioè al bisogno teoretico che scaturisce dallo stringente enigma della nostra esistenza e dalla coscienza che al di là del mondo fisico debba esistere un mondo metafisico, alcunchè di immutabile che serva di fondamento a ciò che incessantemente si muta; si rivolge, in seguito, alla volontà, al timore ed alla speranza dei mortali, viventi fra un alternarsi di miserie: perciò essa crea loro dèi e demoni che essi possono invocare, impietosire, e dei quali possono conquistare il favore; e finalmente si rivolge alla loro innegabile coscienza morale, a cui essa porta dall'esterno conferma e sostegno, un appoggio senza il quale la coscienza, in lotta contro tante tentazioni, ben difficilmente potrebbe mantenersi salda. La religione, considerata appunto da questo lato, si presenta, nei grandi ed infiniti dolori della vita, come una sorgente inesauribile di consolazioni e di dolcezze, che non abbandona gli uomini neppure nell'ora della morte, anzi, appunto in quest'ora spiega tutta la sua efficacia. La religione può, dunque, venir paragonata ad uno che prende per mano un cieco e lo guida dove questi non può vedere, nel qual caso l'essenziale è che il cieco raggiunga la propria mèta e non ch'egli veda ogni cosa.

FIL. — Quest'ultimo è infatti l'aspetto più brillante della religione. Se essa è una *fraus*, non si può però negare che non sia una *pia fraus*. Ma in tal caso, i sacerdoti sono uno strano *quid medium* tra i ciurmatori e i moralisti. Poichè, come tu stesso molto retamente hai dimostrato, essi non possono insegnare la verità, anche quando questa fosse ad essi nota, ciò che non è. Vi può essere quindi al più una filosofia vera, non una religione vera: io intendo vera nel significato proprio e letterale del termine e non attraverso le fioriture od allegorie come tu l'hai descritta, nel qual senso ogni religione è vera secondo un vario grado di verità. Epperò è in perfetta corrispondenza a quell'intricato miscuglio di bene e di male, di onestà e di falsità, di bontà e di malizia, di nobiltà e di bassezza, che ci presenta il mondo, il fatto che la verità più importante, più alta e più sacra non possa altrimenti presentarsi se non unita alla menzogna, anzi, che da questa, la quale agisce più potentemente sugli uomini, debba ricevere forza e venir introdotta presso di essi come rivelazione. Questo fatto potrebbe anzi venir considerato come il monogramma del mondo

morale. Noi non vogliamo tuttavia abbandonare la speranza che l'umanità giunga un giorno ad un punto di maturità e di coltura che le permetta da un lato di produrre, dall'altro di assimilarsi la vera filosofia. È pur vero che *simplex sigillum veri*: la verità nuda deve essere così semplice, così chiara da poter essere recata a tutti nella sua vera figura, senza alcun concorso di miti e di favole (un garbuglio di menzogne) — vale a dire senza camuffarla da religione.

DEM. — Tu non hai un concetto sufficiente della miserabile capacità intellettuale della moltitudine.

FIL. — Io non esprimo, a questo riguardo, che una speranza, a cui non posso però rinunciare. La verità, nella sua forma semplice e limpida, scaccerà allora la religione dal posto da questa così a lungo occupato in sua vece, ed appunto perciò ad essa riservato. Ossia, allora la religione avrà realizzato la sua missione e sarà giunta al termine della sua carriera: potrà allora abbandonare il genere umano da essa guidato fino all'età dell'emancipazione e da esso congedarsi in pace. Sarà ciò l'*εὐθυνασία* della religione. Ma fino a tanto che essa vive, essa presenta due faccie: quella della verità e quella della frode. Secondochè si guarda l'una o l'altra di esse, si è tratti ad amarla od a detestarla. Quindi essa va considerata come un male necessario, la cui necessità è fondata sulla deplorabile debolezza intellettuale della maggior parte degli uomini, incapace di afferrare la verità e stretta perciò, nell'urgenza del bisogno, a ricorrere ad un suo surrogato.

DEM. — A dir vero, si potrebbe pensare che per voialtri filosofi la verità sia bell'e pronta e più non si tratti che di afferrarla.

FIL. — Se noi non la possediamo, ciò va attribuito principalmente all'oppressione sotto cui la filosofia venne tenuta in tutti i tempi ed in tutti i paesi dalla religione. Non solamente si tentò di impedire che la verità venisse espressa e comunicata, ma altresì che essa venisse pensata e scoperta, col dare le intelligenze infantili in mano ai sacerdoti i quali le coltivavano a loro talento e vi imprimevano così profondamente l'indirizzo secondo cui il pensiero avrebbe dovuto svolgersi in esse, che, per ciò che riguarda le cose essenziali, questo rimaneva per tutta la vita ben fisso e determinato. Talvolta io debbo inorridire allorquando, lasciati per poco i miei studi orientali, prendo in mano gli scritti delle mi-

gliori intelligenze del sedicesimo e del diciassettesimo secolo e vedo come in ogni luogo queste siano paralizzate e da ogni parte ostacolate dalle idee ebraiche. Con tale preparazione mi trovi alcuno la vera filosofia!

DEM. — Fosse pur anche trovata questa vera filosofia, essa non scaccerebbe, come tu opini, la religione dal mondo. Poichè non può esservi una metafisica per tutti: la naturale differenza delle facoltà intellettuali, a cui si aggiunge il diverso grado di coltura, non lo permetterebbe mai. La grande maggioranza degli uomini deve necessariamente darsi ai pesanti lavori materiali che esige il soddisfacimento degli innumerevoli bisogni del genere umano: non solamente ciò non lascia più ad essi alcun tempo per educarsi, per istruirsi, per riflettere; ma per quel reciso antagonismo che vi è fra irritabilità e sensibilità, l'eccessivo lavoro materiale rende lo spirito ottuso, pesante, rozzo e quindi incapace di afferrare rapporti che non siano molto semplici e palpabili. Ed a questa categoria appartengono per lo meno i nove decimi del genere umano. Ma dagli uomini è sentito il bisogno, che del resto è fra i più naturali dell'uomo, di una metafisica, vale a dire, di un'esplicazione del mondo e della nostra esistenza; ed invero, di una metafisica popolare, che, per essere tale, deve riunire in sè parecchie rare qualità: e cioè una grande chiarezza non disgiunta da una certa qual oscurità, anzi, impenetrabilità, a luogo opportuno; inoltre, far seguire ai suoi dogmi una morale giusta e sufficiente: ma soprattutto essere fonte inesauribile di consolazione nel dolore e nella morte. Da ciò consegue già che essa può soltanto essere vera *sensu allegorico* e non *sensu proprio*. Essa deve ancora essere sorretta da un'autorità che s'imponga per l'alta antichità, per il riconoscimento universale, per i suoi documenti, per la maestà delle sue esposizioni, qualità tutte che non possono trovarsi riunite se non con infinita difficoltà; onde colui che ponderi tutto ciò non si sentirà più così disposto a co-operare alla sua rovina, bensì la riterrà come il tesoro più sacro del popolo. Chi voglia giudicare della religione non deve mai dimenticare la natura della moltitudine a cui essa è destinata, quindi deve tener ben presente il basso livello morale ed intellettuale della medesima. È incredibile la persistenza con cui una scintilla di verità si conserva anche sotto la rozza corteccia di favole mostruose e di cerimonie grottesche e vi rimane tenacemente attaccata come l'odore del muschio a tutto ciò con cui è venuto a con-

tatto. Se vuoi un esempio di quanto io ti vengo dicendo, considera da un lato la profonda saggezza indiana contenuta nelle Upanisadi ed osserva poscia la pazza idolatria dell'India moderna, quale si manifesta nei pellegrinaggi, nelle processioni e nelle feste, e le stravaganti caricature dei Saniassi del nostro tempo. Non si può tuttavia negare che in tutte queste stravaganze e buffonerie non si trovi, profondamente velato, qualcheda che è all'unissono con l'accennata profonda saggezza, od almeno è come un riflesso della medesima. Ma questo qualcheda ha bisogno, per giungere all'intelligenza delle masse brutali, di un tale accomodamento. — In questa contrapposizione noi abbiamo due poli dell'umanità: la saggezza dei pochi e la bestialità della folla — le quali trovano entrambe nella moralità un terreno comune. A chi non cadrebbe qui in mente la sentenza del Kural: " La turba volgare ha l'apparenza dell'uomo; ma io non ho mai veduto qualcheda di simile a questo „ (V. 1071). — L'uomo colto può benissimo interpretarsi la religione *cum grano salis*; l'uomo dotto, colui che pensa, può, in silenzio, cambiarla con una filosofia. E neppur qui si conviene una filosofia per tutti; al contrario, ciascuna eserciterà, secondo le leggi dell'affinità elettiva, un'attrazione su quel pubblico alla cui coltura e forza intellettuale essa si troverà più adatta. È perciò che in ogni tempo vi è una metafisica inferiore per la plebe colta ed una metafisica superiore per l'*élite*. E per citare un esempio, anche l'alta dottrina di Kant dovette pure venir adattata per le scuole e deturpata da Fries, Krug, Salat e gente simile. In poche parole, qui, come in ogni altro luogo, vale il detto di Goethe: " La stessa cosa non si conviene a tutti „. La rivelazione pura e la metafisica pura sono per i due estremi: per i gradi intermedi esistono delle modificazioni reciproche dell'una e dell'altra in innumerevoli combinazioni e gradazioni. Ciò esige l'enorme differenza che la natura e la coltura stabiliscono fra gli uomini.

FIL. — Questo punto di vista mi ricorda seriamente i misteri già da te accennati degli antichi, in fondo ai quali sembra esservi l'intenzione di rimediare all'inconveniente originato dalla differenza delle disposizioni intellettuali e della coltura. Il piano da essi in ciò seguito consisteva nello scegliere fra la moltitudine degli uomini, a cui la verità nuda è assolutamente inaccessibile, alcuni individui a cui essa poteva venir parzialmente svelata: e fra questi di nuovo alcuni a cui essa poteva venir svelata in maggior mi-

sura, in quanto essi erano in grado di poterne comprendere una parte maggiore, e così di seguito fino agli eopti. Onde vi erano μικρά και μεζονα και μεγιστα μυστηρια. Ciò fondavasi su di una retta conoscenza dell'ineguaglianza intellettuale degli uomini.

DEM. — I vari gradi di coltura che si acquistano nelle scuole inferiori, medie e superiori rappresentano in certo qual modo presso di noi le varie iniziazioni dei misteri.

FIL. — Tuttavia soltanto in modo molto approssimativo, ed anche così, soltanto fino a che, per ciò che riguarda gli argomenti di alta scienza, usavasi scrivere esclusivamente in lingua latina. Ma dopo che tale usanza è abbandonata, vengono profanati tutti i misteri.

DEM. — Comunque possa essere, io debbo soltanto ricordarti, per ciò che si riferisce alla religione, che tu dovresti concepirla meno dal lato teoretico e più dal lato pratico. Ammettiamo pure che la metafisica personificata sia sua nemica, non perciò sarà sua nemica la morale personificata. Forse in tutte le religioni la parte metafisica è falsa; ma la parte morale è vera in tutte. Già lo fa supporre il fatto che in quella esse si contrastano reciprocamente, laddove in questa concordano.

FIL. — Ciò è una conferma della regola logica che da false premesse si può dedurre una conclusione vera.

DEM. — Allora tu fermati alla conclusione e non dimenticare che la religione ha due lati. Se considerata dal lato puramente teorico e quindi intellettuale, essa non può mantenersi con ragione; considerata dal lato morale si dimostra come l'unico mezzo che possa guidare, domare e mansuefare questa razza di animali ragionevoli, la cui affinità con la scimmia non esclude quella con la tigre. Nello stesso tempo essa ordinariamente soddisfa in modo sufficiente al loro oscuro bisogno metafisico. Tu sembri non avere un sufficiente concetto della grandissima distanza, dell'abisso che separa la tua intelligenza colta, illuminata ed esercitata al pensiero, dall'oscura, torbida e pigra coscienza di quegli animali da soma dell'umanità, i cui pensieri per sempre rivolti alle cure della vita materiale, più non possono essere posti in moto verso altra direzione e la cui forza muscolare viene esercitata in modo così esclusivo ed esagerato da produrre una diminuzione nella forza nervosa, base dell'intelligenza. Siffatta gente deve assolutamente avere qualche cosa di ben materiale e di ben saldo a cui appi-

gliarsi sul pericoloso e spinoso sentiero della vita, una qualche bella favola per mezzo della quale possa venire aperto ad essa il senso di cose che il suo rozzo intelletto non può assolutamente accogliere altrimenti che sotto forma di immagine e di allegoria. Non si può andar fino a loro con profonde spiegazioni, con distinzioni sottili. Se tu così concepissi la religione e riflettessi che i suoi fini sono prevalentemente pratici e soltanto teorici subordinatamente, essa ti apparirebbe altamente apprezzabile.

FIL. — Il qual rispetto dipenderebbe, in ultima analisi, dal principio che il fine santifica il mezzo. Io non mi sento tuttavia per nulla inclinato ad un compromesso così fondato. Sia pure la religione un eccellente mezzo per ammansare e dirozzare il perverso, rude e malvagio genere bipede; per colui che è amico della verità, ogni *fraus*, per quanto essa sia una pia *fraus*, è cosa ripugnante. La menzogna e la frode sarebbero pur un ben strano mezzo di virtù. La bandiera a cui io ho giurato fede è quella della verità: ad essa io rimarrò in ogni cosa fedele e, incurante del successo, lotterò per la luce e la verità. Se io vedo le religioni nelle fila nemiche...

DEM. — Ma tu non ve le troverai! La religione non è un inganno: essa è cosa vera ed è la più importante di tutte le verità. Ma dappoichè, come già si disse, le sue dottrine sono di una natura così sublime che la moltitudine degli uomini non potrebbe concepirle immediatamente, poichè, io dico, la luce delle medesime abbaglierebbe gli occhi ordinari, essa si presenta sotto il velo dell'allegoria ed insegna ciò che non è precisamente vero per se stesso, ma per il senso che in sè racchiude: e così intesa, essa è la verità.

FIL. — Ciò potrebbe aver qualche peso, quando essa si dicesse vera in senso puramente allegorico. Senonchè la religione ha la pretesa di essere vera immediatamente e nel significato letterale della parola: in ciò sta la frode e qui è il punto in cui colui che è amico della verità deve assumere di fronte ad essa una posizione ostile.

DEM. — Ma questa è una *conditio sine qua non*. Se essa dovesse confessare che unicamente il senso allegorico delle sue dottrine è ciò che vi è in esse di vero, essa perderebbe per ciò solo ogni efficacia e per questo rigorismo si vedrebbe priva dell'inestimabile influenza da essa esercitata sull'animo dell'uomo. Dunque, invece

di insistere con pedantesca ostinazione su di ciò, volgi lo sguardo ai grandi servigi resi dalla religione nel campo pratico, in quello morale e sentimentale come guida nell'azione, come sostegno e consolazione dell'umanità sofferente, in vita ed in morte. Ed allora ti persuaderai della necessità di non rendere sospetto al popolo e così toglierli infine con sofisticherie teoriche ciò che è per esso una sorgente inesauribile di quella consolazione e di quella pace, delle quali il popolo, per la sua sorte più dura, ha più bisogno di noi; anche solo per questo la religione dovrebbe essere inviolabile.

FIL. — Con questo argomento si sarebbe potuto ridurre al silenzio Lutero, allorchè attaccò il traffico delle indulgenze. Quanti non hanno trovato nelle indulgenze una consolazione unica, una pace perfetta dell'anima e non sono morti serenamente fiduciosi, stringendo in mano un pacco di fogli d'indulgenza, intimamente convinti di possedere in essi altrettanti biglietti d'ingresso a tutti i nove cieli! A che giovano queste ragioni fondate sul conforto che l'umanità ne trae, se su di esse sostanzialmente pende la spada di Damocle della delusione? La verità, amico mio, la verità sola è indefettibile, essa sola persiste e ci rimane fedele: soltanto la consolazione che essa ci offre ha un saldo fondamento: essa è come il diamante indistruttibile.

DEM. — Sì, se voi aveste la verità in tasca e poteste con essa renderei felici a semplice richiesta. Ma voi non possedete altro che dei sistemi metafisici, nei quali null'altro è certo fuorchè il rompimento di capo che essi costano. Prima di togliere qualcosa ad alcuno si deve essere certi di poterli dare in cambio qualche cosa di meglio.

FIL. — Se almeno non dovessi sempre udire la stessa cosa! Lo spogliare alcuno di un errore non vuol dire toglierli qualche cosa, ma dargliela: poichè la conoscenza che un qualche cosa è falso è già una verità. E poi nessun errore è innocuo; ogni errore sarà, tosto o tardi, cagione di danno a colui che lo nutre. Perciò non si deve mai ingannare alcuno, ma confessare piuttosto di non sapere ciò che non si sa e lasciare ad ognuno di formarsi i propri principii religiosi. Forse ciò non sarà per questo un male perchè così si smusseranno e si correggeranno a vicenda: in ogni caso la molteplicità delle opinioni fonderà la tolleranza. Coloro poi che son dotati di sapere e di talento potranno dedicarsi allo studio dei filosofi o continuare essi medesimi la storia della filosofia.

DEM. — Sarebbe qualche cosa di divertente! un intero popolo di metafisici che speculano, che disputano e che *eventualiter* si bastonano!

FIL. — Sia pure: qualche bastonata di qua e di là è come l'aroma della vita, o per lo meno un ben piccolo male quando lo si paragoni al dominio dei preti, alle spogliazioni dei laici, alle persecuzioni degli eretici, ai tribunali dell'inquisizione, alle crociate, alle guerre di religione, alle notti di S. Bartolomeo, ecc. Questi furono i risultati della metafisica popolare ufficiale: ond'è che io rimango fermamente convinto che da un rovo non si debba attendere dell'uva, nè dalla menzogna e dalla frode la salute.

DEM. — Quante volte dovrò io ripeterti che la religione non è per nulla una menzogna ed una frode, ma la verità stessa sotto un rivestimento mitico-allegorico? — Ma per ciò che riguarda il tuo piano, che cioè ognuno debba essere il fondatore della propria religione, io debbo ancora aggiungere che tale particolarismo è in reciso contrasto con la natura dell'uomo e distruggerebbe quindi ogni ordinamento sociale. L'uomo è un *animal metaphysicum*, vale a dire che in lui prevale il bisogno metafisico; perciò egli concepisce la vita soprattutto nel suo significato metafisico e da questo vuol derivare ogni cosa. E per quanto ciò possa sembrare strano, data l'incertezza di tutti i dogmi, è per lui cosa principalissima la concordanza nelle opinioni metafisiche fondamentali, tanto che solamente fra coloro che a questo riguardo sono animati dai medesimi sentimenti è possibile una sincera e non effimera comunione. Perciò i popoli si identificano e si distinguono assai più per le religioni che non per i governi od anche per le lingue. Per conseguenza l'edifizio della società, dello Stato, è perfettamente saldo solo quando abbia per base un sistema di metafisica concordemente riconosciuto. Naturalmente questo può soltanto essere una metafisica volgare, ossia una religione. Ed allora essa si fonde con la costituzione dello Stato e con tutte le manifestazioni collettive del popolo, come pure con tutti gli atti solenni della vita privata. Così era nell'India antica, così fra i Persi, gli Egizi, gli Ebrei ed anche fra i Greci ed i Romani, così è ancora tra i popoli bramanici, buddistici e maomettani. In China vi sono bensì tre dottrine di fede, delle quali la più diffusa, il buddismo, è la meno curata dallo Stato: nondimeno un proverbio universalmente riconosciuto in China e quotidianamente ripetuto dice: " le tre dottrine non

fanno che una sola „, vale a dire che esse concordano nelle cose principali. E l'imperatore le professa tutte e tre insieme. Finalmente, l'Europa è la confederazione *cristiana*: il cristianesimo è la base di ognuna delle sue parti ed il legame comune di tutte; quindi la Turchia, sebbene compresa in essa, non è propriamente considerata come parte della medesima. Conformemente a ciò, in Europa i principi si dicono tali „ per grazia di Dio „, ed il papa è il vicario di Dio il quale perciò, quando il suo prestigio era al colmo, voleva ritenere tutti i troni come feudi da lui concessi in investitura. Per conseguenza anche gli arcivescovi ed i vescovi avevano, in tale qualità, una signoria temporale, come ancora oggidi in Inghilterra hanno seggio e diritto di voto nella Camera alta. I regnanti protestanti sono pure capi delle loro chiese: in Inghilterra, or sono pochi anni, rivestiva tale dignità una ragazza diciottenne. Già con la secessione dal papato, la riforma ha scosso l'edifizio politico europeo, e in modo speciale con l'abolizione della unità religiosa, ha distrutto la vera unità germanica la quale, dopo che la Germania fu effettivamente suddivisa, venne ristabilita con un legame artificiale e puramente politico. Tu vedi, dunque, come la fede e la sua unità si riconnettano essenzialmente all'ordinamento sociale e ad ogni Stato. Esso è in ogni luogo il sostegno della legge e della costituzione, quindi la base dell'edifizio sociale, il quale difficilmente potrebbe sussistere quando essa non concorresse a riaffermare l'autorità del governo e la dignità del governante.

FIL. — O sì, Dio è per i principi lo spauracchio con cui essi mandano a letto i bambini grandi quando non c'è più altro che serva; quindi essi l'hanno in gran conto. Benissimo: però io vorrei consigliare ad ogni governante di leggere con serietà ed attenzione, ogni sei mesi ed in un determinato giorno, tutto il quindicesimo capitolo del primo libro di Samuele; onde egli abbia sempre ben fisso in mente che cosa vuol dire appoggiare il trono sull'altare. Di più, dopo che cadde in disuso l'*ultima ratio theologorum*, il rogo, quel mezzo di governo perdette molto della sua efficacia. Imperocchè, tu ben sai che le religioni sono come le lucciole: per risplendere esse hanno bisogno dell'oscurità. Un certo grado di ignoranza generale è la condizione di tutte le religioni, è il solo elemento nel quale esse possono vivere. Laddove non sì tosto l'astronomia, la scienza naturale, la geologia, la storia, la geografia e l'etnografia diffondono tutt'intorno la loro luce, e

finalmente, la stessa filosofia può far sentire la sua voce; ogni fede fondata sul miracolo e sulla rivelazione deve perire, ed allora ad essa succede la filosofia. In Europa la luce della conoscenza e della scienza spuntò verso la fine del quindicesimo secolo con l'arrivo dei dotti bizantini, si elevò sempre più alto durante il sedicesimo ed il diciassettesimo secolo, entrambi così fecondi, e dissipò le nebbie del medioevo. Nella stessa misura dovettero a poco a poco decadere la chiesa e la fede. In seguito, nel diciottesimo secolo, filosofi inglesi e francesi poterono direttamente sollevarsi contro l'una e l'altra, fino a che, sotto Federico il grande, sorse Kant, il quale tolse alla fede religiosa il sostegno della filosofia ad essa fino allora fedele ed emancipò l'*ancilla theologiae*, trattando la questione con una profondità ed una calma veramente tedesca, per cui essa assunse un aspetto meno frivolo e più severo. In conseguenza di ciò, vediamo nel diciannovesimo secolo il cristianesimo gravemente indebolito e pressochè abbandonato da ogni fede seria, anzi già posto nella necessità di dover lottare per la propria esistenza, mentre principi timorosi cercano di giovargli con stimolanti artificiali, come usa il medico al letto dei morenti. Ma senti qui un passo del CONDORCET, " *Des progrès de l'esprit humain* ", il quale sembra scritto per servire di avvertimento al nostro tempo: *le zèle religieux des philosophes et des grands n'était qu'une dévotion politique: et toute religion qu'on se permet de défendre comme une croyance qu'il est utile de laisser au peuple, ne peut plus espérer qu'une agonie plus ou moins prolongée* (ep. 5). Durante l'intero processo ora accennato, tu puoi costantemente osservare che la fede e la scienza si mantengono come i due piattelli di una bilancia: quanto più l'uno s'innalza, tanto più l'altro si abbassa. Anzi questa bilancia è così sensibile, da segnare le stesse influenze momentanee. Allorchè, per esempio, al principio di questo secolo le invasioni delle orde francesi sotto il loro condottiero Buonaparte, ed il grande sforzo di poi reso necessario dalla cacciata e dalla repressione di questi saccheggiatori produssero un momentaneo oblio delle scienze e per conseguenza un certo rallentamento nella diffusione della coltura, la Chiesa subito cominciò a risollevarsi il capo, ed apparve subito un ravvivamento della fede che, invero, secondo l'indole dell'epoca, ebbe in parte solo un carattere poetico. Per contro, nei successivi trenta e più anni di pace l'agio ed il benessere promossero in rara misura la coltura delle scienze e

la diffusione delle cognizioni, che ebbe per conseguenza quel decadimento della religione a cui ho acceunato e che prelude alla finale rovina. Sta forse per giungere il momento, così spesso profetizzato, in cui questa dovrà staccarsi dall'umanità europea, come una nutrice dal bambino non più bisognoso delle sue cure, il quale ormai va affidato all'insegnamento del precettore. Imperciocchè, è fuori di dubbio che le dottrine della fede basate sull'autorità, sul miracolo e sulla rivelazione sono un ripiego unicamente adatto all'infanzia dell'umanità: ora che il genere umano, la cui storia non risale nel momento presente, secondo le concordi indicazioni di tutti i dati fisici e storici, a più di circa cento volte la vita di un uomo, calcolata di sessant'anni, sia ancora nella prima infanzia, è cosa che ognuno vorrà concedere.

DEM. — Oh! se invece di profetizzare con aperta compiacenza il tramontare del cristianesimo, tu volessi considerare il bene infinito di cui l'umanità europea va debitrice a questa religione, che così tardi l'ha seguita dalla sua vera antica patria, dall'oriente! Da essa l'Europa ha tolto una tendenza che fino allora erale ignota, per via della conoscenza della verità fondamentale che la vita non può essere fine a se stessa, ma che il vero fine della nostra esistenza è posto al di là di questa. I Greci ed i Romani lo avevano posto in modo assoluto nella vita stessa, quindi, sotto questo rapporto, sono veramente pagani ciechi. Per conseguenza tutte le loro virtù si riducono a cercare ciò che è profittevole al bene comune — l'utile, ed Aristotile con tutta ingenuità dice: “ le virtù più grandi debbono necessariamente essere quelle che sono le più utili agli altri „ (*αναγκη δε μεγιστας ειναι αρετας τας τοις αλλοις χρησιμωτατας*. *Rhetor.*, I, c. 9). Presso gli antichi, l'amor di patria è quindi la virtù più alta, — sebbene essa sia propriamente una virtù ambigua, avendo gran parte nella medesima la grettezza di vedute, il pregiudizio, la vanità, il bene inteso interesse. Poco innanzi, Aristotile enumera tutte le virtù, per poscia esaminarle in particolare. Esse sono: la giustizia, il coraggio, la temperanza, la magnificenza (*μεγαλοπρεπεια*), la magnanimità, la liberalità, la mansuetudine, la ragionevolezza e la saggezza. Quanto diverse dalle virtù cristiane! Lo stesso Platone, che senza paragone è il più trascendente dei filosofi dell'antichità precristiana, non conosce virtù più alta della giustizia, che del resto egli è il solo a raccomandare incondizionatamente e per se stessa; laddove per tutti

gli altri filosofi il fine di ogni virtù è una vita felice, *vita beata*, e la morale un avviamento alla medesima. Il cristianesimo liberò l'umanità europea da questa scipita e volgare aspirazione verso un'esistenza effimera, incerta e vana,

coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

Quindi il cristianesimo non predicò puramente la giustizia, ma ancora l'amor del prossimo, la pietà, la beneficenza, il perdono delle offese, l'amore dei nemici, la pazienza, l'umiltà, la penitenza, la fede e la speranza. Anzi, esso andò oltre: insegnò che il mondo è in potere del male, che perciò noi dobbiamo venir riscattati: per conseguenza esso predicò il disprezzo del mondo, l'abnegazione, la castità, la rinunzia alla propria volontà, ossia il distacco dalla vita e dai suoi piaceri fallaci: di più, esso fece conoscere la virtù santificatrice del dolore, ed uno strumento di martirio è il simbolo del cristianesimo. — Io ti concedo volentieri che questa rigida e sola vera concezione della vita fosse già da secoli diffusa, sotto altre forme, in tutta l'Asia, come ancora lo è oggidì indipendentemente dal cristianesimo: ma per l'umanità europea essa fu una grande e nuova rivelazione. Poichè, com'è noto, la popolazione dell'Europa consiste di tribù asiatiche sospinte dalle loro sedi e dopo lungo errare qui giunte a poco a poco, le quali avevano perduto nelle lunghe peregrinazioni, la primitiva religione della loro patria e con essa la giusta concezione della vita: onde sotto il nuovo cielo esse si avevano poscia formato delle religioni proprie abbastanza rudi, come specialmente la religione druidica, la odinica e la greca, il cui contenuto metafisico era superficiale e scarso. Frattanto svolgevasi presso i Greci un giusto e fine senso della bellezza, tutto loro proprio e speciale, sarei per dire istintivo, e ad essi soli riservato fra tutti i popoli della terra: onde la mitologia di questo popolo assunse per bocca dei suoi poeti e per mano dei suoi artisti una forma di bellezza seducente. Ma per i Greci e per i Romani, il grave, il vero e profondo significato della vita era andato perduto: essi vissero come grandi fanciulli, fino a che sorse il cristianesimo a ridestare in essi il senso della serietà della vita.

FIL. — E per giudicarne il risultato noi non abbiamo che a paragonare l'antichità con il successivo medioevo, l'epoca di Pe-

riche con il secolo quattordicesimo. A mala pena si crede di avere dinanzi a noi, dell'uno e nell'altro, la medesima specie di esseri: là il meraviglioso espandersi dell'umanità, l'eccellente assetto dello stato, sagge leggi, magistrature prudentemente ripartite, una libertà ragionevolmente regolata, ed accanto alla poesia ed alla filosofia, il loro apice, un'arte perfetta la quale crea opere che ancora dopo molti secoli stanno come tipi ideali irraggiungibili, quasi opere di esseri superiori, che noi non possiamo uguagliare; ed a tutto ciò aggiungi una vita allietata dalla più nobile società, come ci è adombrata nel *Convivio* di Senofonte. Ed ora mira l'altra epoca. — Mira il tempo in cui la Chiesa aveva incatenato gli spiriti, e la forza i corpi, affinchè cavalieri e preti potessero imporre al loro comune animale da soma, al terzo stato, tutto il carico. Qui tu trovi il diritto del più forte, il feudalismo ed il fanatismo in stretta alleanza, e come naturale conseguenza, una crudele ignoranza ed una notte profonda, a cui corrispondono l'intolleranza, le dissidenze dogmatiche, le guerre di religione, le persecuzioni degli eretici e l'inquisizione: e come forma di società, la cavalleria, un misto di rozzezza e di fatuità insolente, con le sue grottesche buffonate e millanterie pedantesamente coltivate e ordinate a sistema, con le sue degradanti superstizioni e la sua venerazione scimmiesca della donna, di cui abbiamo tuttora una sopravvivenza nella galanteria, che è giustamente compensata dalla femminile arroganza, e che porge a tutti gli Asiatici costante materia di riso, a cui avrebbero fatto eco i Greci. Nel periodo aureo del medioevo la galanteria giunse a tal punto da assumere la forma di un vero culto della donna con le imprese obbligate, le corti d'amore, la gonfia poesia dei trovatori, ecc.; è però da notarsi che queste ultime buffonate, le quali pur hanno un lato intellettuale, erano più specialmente in voga in Francia, mentre presso i materiali ed ottusi Tedeschi, i cavalieri si segnalavano assai più per le orgie e le ruberie: ad essi il boccale ed il cupo maniero; alle corti non mancava, a dir vero, qualche scipito trovatore. In che modo la scena aveva così mutato? Per le invasioni ed il cristianesimo.

DEM. — Tu hai toccato un buon tasto. Le invasioni furono la sorgente del male ed il cristianesimo l'argine a cui si ruppe la loro onda. Il cristianesimo fu appunto la prima arma con cui vennero domate ed ammansate le rozze e selvagge orde apportate

dal torrente delle invasioni. L'uomo barbaro deve dapprima venir domato, curvato alla venerazione ed all'obbedienza: soltanto dopo potrà venir civilizzato. A questo si adoperò in Germania Vinfredo il Sassone, come già in Irlanda S. Patrizio, e fu un vero Bonifacio. Le invasioni, quest'ultimo spostamento delle tribù asiatiche verso l'Europa, cui seguirono ancora gli infruttuosi tentativi di Attila, Gengischan e Timur e, comico epilogo, degli zingari, — le invasioni, dico, furono il torrente distruttore che abbattè l'umanità antica: il cristianesimo invece fu appunto il principio che si oppose alla barbarie; come ancora più tardi, per tutto il medioevo, la Chiesa con la sua gerarchia fu estremamente utile col porre dei limiti alla rozzezza ed alla barbarie dei potenti della terra, dei principi e dei cavalieri: essa fu come il ferro che aprì la via attraverso questi ghiacci potenti. Tuttavia, in generale, il fine del cristianesimo non è tanto quello di renderci questa vita gradevole, quanto quello di farci degni di una vita migliore: esso guarda al di là di questo breve spazio di tempo, di questo effimero sogno per condurci alla salute eterna. La sua tendenza è etica, nel senso supremo di questa parola, fino allora non ancora conosciuto in Europa; come già io ti ho fatto osservare per il confronto della morale e della religione antica con la morale e la religione cristiana.

FIL. — Hai ragione, fino a che non si tratta che della teoria: ma osserva in pratica. In confronto con i successivi secoli cristiani, l'età antica fu incontestabilmente meno crudele del medioevo con le sue torture studiate e coi suoi innumerevoli roghi; di più gli antichi erano molto tolleranti, coltivavano in modo particolare la giustizia, si sacrificavano non di rado per la patria e manifestarono in genere nobili tratti di ogni specie ed una così schietta umanità che ancora ai nostri giorni la conoscenza delle loro gesta e dei loro pensieri, è chiamata "umanità". Le guerre di religione, i massacri religiosi, le crociate, l'inquisizione con gli altri tribunali per gli eretici, lo sterminio della popolazione originaria dell'America e la sostituzione di essa con schiavi africani — furono frutti del cristianesimo, e nulla di analogo o di equivalente ci è offerto dagli antichi: poichè gli schiavi di questi ultimi, la *familia*, i *vernae*, quella classe di persone soddisfatte e fedelmente affezionate al loro signore, sono così diversi dagli infelici negri delle piantagioni dello zucchero imprecanti all'umanità, come ne è diverso il colore. La

tolleranza, invero biasimevole, della pederastia che vien principalmente rinfacciata alla morale antica, è una piccolezza in paragone alle citate crudeltà cristiane, nè tra i moderni questo vizio è così raro come potrebbe farlo credere la poca frequenza dei casi che vengono alla luce. Tutto ben considerato, puoi tu affermare che per il cristianesimo l'umanità sia proprio divenuta moralmente migliore?

DEM. — Se il risultato non ha in tutto corrisposto alla purezza ed alla rettitudine della dottrina, può forse essere una conseguenza del fatto che questa dottrina era troppo nobile, troppo alta per l'umanità ed anche troppo alta era la mèta che essa proponeva: seguire la morale pagana era più facile, come anche la maomettana. Oltre a ciò, quel che vi è di più alto è in genere più esposto all'abuso ed alla frode: *abusus optimi pessimus*: epperò anche quelle alte dottrine hanno talvolta servito a coprire i più abbominevoli impulsi, anzi dei veri misfatti. Ma la distruzione delle antiche costituzioni politiche, come pure delle arti e delle scienze dell'età antica è, come già si disse, da imputarsi all'irruzione di barbari stranieri. Che in seguito a ciò l'ignoranza e la rozzezza prendessero il sopravvento ed acquistassero per conseguenza il dominio la violenza e la frode, così che cavalieri e preti poterono opprimere l'umanità, era cosa inevitabile. Nondimeno ciò si spiega anche in parte per il fatto che la nuova religione insegnava a cercare la salute eterna in luogo di quella temporale, preferiva la semplicità di cuore al sapere dell'intelletto ed era mal disposta verso tutti i godimenti mondani, ai quali pure servono anche le scienze e le arti. Tuttavia, non sì tosto queste ultime si posero al servizio della religione, esse furono incoraggiate e raggiunsero un certo splendore.

FIL. — In una cerchia molto ristretta. Le scienze erano considerate come sospette e per ciò tenute in freno; laddove la cara ignoranza, questo elemento così necessario alle dottrine della fede, veniva premurosamente coltivata.

DEM. — Eppure tutto ciò che l'umanità aveva fino allora conquistato nel campo della scienza ed affidato agli scritti antichi venne salvato dalla distruzione per opera unicamente del clero, specialmente nei chiostri. Che mai sarebbe avvenuto di tutto ciò, dopo le migrazioni dei barbari, se non fosse apparso poco prima il cristianesimo?

FIL. — Sarebbe realmente molto utile il tentare, con la massima serenità e freddezza, di pesare e confrontare in modo imparziale e preciso i vantaggi ottenuti per via della religione e gli svantaggi da essa arrecati. Ma per ciò fare si richiede un ben maggior numero di dati che non siano a nostra disposizione. Le accademie potrebbero fare di quest'indagine il soggetto di un concorso a premio.

DEM. — Se ne guarderanno bene!

FIL. — Mi meraviglio che tu parli in tal modo: poichè è un cattivo segno per le religioni. Del resto vi sono anche accademie presso le quali è già tacitamente predeterminato che debba conseguire il premio chi sa meglio accarezzarne le opinioni preferite. — Io vorrei solo che per ora fosse possibile una statistica dei misfatti che sono evitati per motivi religiosi e di quelli che sono evitati per altri motivi. I primi sarebbero certo ben pochi. Poichè quando alcuno si sente tentato a commettere un delitto, il primo pensiero che insorge contro la tentazione è molto probabilmente quello del castigo ad esso inerente e della probabilità di venirne colpito; e il secondo è quello del pericolo in cui egli mette il suo onore. Dinanzi a questi due ostacoli egli rifletterà a lungo, se io non erro, prima che gli cadano anche solamente nel pensiero considerazioni religiose. E se egli ha superato quei due primi ripari contro il delitto, io credo che ben raramente la sola religione varrà a trattenerlo.

DEM. — Io credo, al contrario, che essa ci riuscirà bene spesso; tanto più quando la sua influenza già agisca per mezzo dell'abitudine, così che l'uomo inorridisca al solo pensiero di un grande misfatto. La prima impressione è quella che persiste. Per ben comprendere ciò, rifletti a quanti, specialmente della nobiltà, mantengono le loro promesse, spesso non senza grave sacrificio, unicamente a ciò determinati dall'aver nella loro infanzia udito dire molte volte, e con la più grande gravità dal loro padre: "un uomo d'onore, — un *gentleman*, — un cavaliere, — mantiene sempre ed immancabilmente la propria parola „.

FIL. — Senza una certa *probitas*, anche questo non servirebbe. Tu non devi in genere imputare alla religione ciò che è conseguenza di un'innata bontà del carattere, in virtù della quale la compassione per colui che sarebbe vittima del delitto basta a trattenerlo un individuo dal commetterlo. Ciò costituisce un motivo puramente morale e come tale indipendente da qualsiasi religione.

DEM. — Ma anche questo ben raramente agisce presso la moltitudine, quando non sia rivestito di forme religiose, dalle quali in ogni caso riceve forza. D'altronde anche senza tale substrato naturale, bene spesso i motivi religiosi valgono per se stessi a trattenere da un misfatto; nè ciò deve maravigliarci nel popolo dal momento che vediamo anche persone d'una certa coltura subire talvolta l'influenza non solo di motivi religiosi, in fondo ai quali vi è pur sempre una verità per lo meno allegorica, ma delle più assurde superstizioni e lasciarsi da esse guidare per tutta la vita, quali sarebbero, per es., il non intraprendere nulla di venerdì, il non sedere a tavola in tredici, l'ubbidire a certi auguri casuali e simili; tanto più allora il popolo. Tu non puoi abbastanza investirti della limitazione estrema di uno spirito rozzo: esso è come avvolto da fitte tenebre, specialmente se, come spesso accade, abbia per fondamento un cuore cattivo, maligno ed ingiusto. Eppure questi uomini, i quali formano la massa del genere umano, debbono venir guidati e domati come è meglio possibile, sia pur per mezzo di motivi realmente superstiziosi, fino a che essi non siano capaci di accogliere in sè motivi migliori. La diretta efficacia della religione ci è già attestata, per es., dal fatto che spesso, specialmente in Italia, il ladro fa restituire quanto ha rubato dal suo confessore, particolarmente perchè questi fa di tale restituzione una condizione per l'assoluzione. Rifletti poscia al giuramento, in cui la religione esercita la più decisiva influenza; sia ciò perchè in esso l'uomo si pone esplicitamente dal punto di vista di un essere puramente morale e come tale si sente invocato — così sembra essere considerato il giuramento in Francia, dove la formula di giuramento è unicamente costituita da *je le jure*, e così è anche per i Quaccheri, per cui il sì od il no hanno valore di giuramento; — o sia perchè egli realmente creda alla perdita della sua salute eterna in esso espressa, — la qual credenza anche in tal caso non è che il velo sotto cui si presenta il primo sentimento. Nell'un caso e nell'altro le rappresentazioni religiose servono a risvegliare ed a provocare la sua natura morale. Quanti falsi giuramenti deferiti non vennero dapprima accettati, i quali poi, giunto il momento decisivo, vennero improvvisamente recusati, aprendosi per tal modo la via al trionfo della verità e del diritto!

FL. — Ed un numero ancora maggiore di falsi giuramenti vennero realmente prestati e per essi vennero calpestati, con l'evi-

dente consapevolezza di tutti i testimoni dell'atto, la verità ed il diritto. Il giuramento è nel giure il ponte metafisico degli asini: i giuristi dovrebbero evitarlo il più che sia possibile. Ma quando si rendesse inevitabile, esso dovrebbe avvenire con la maggior solennità e non senza l'intervento del clero, dovrebbe anzi avvenire in una chiesa od in una cappella annessa alla corte di giustizia. Nei casi molto sospetti sarebbe molto utile il farvi assistere anche la gioventù delle scuole. Appunto perciò l'astratta formula francese di giuramento non serve a nulla: l'astrarre dal dato positivo dovrebbe essere lasciato al ragionamento di ciascuno, a seconda del grado della coltura. — Eppertanto tu hai ragione di citare il giuramento come esempio innegabile di pratica efficacia della religione. Tuttavia, malgrado quanto mi hai detto, non posso a meno di dubitare che essa possa giungere più in là. Immagina soltanto che per pubblico proclama venissero improvvisamente abolite tutte le leggi penali. Io credo che nè tu nè io avremmo più il coraggio di recarci, sotto la sola protezione di motivi religiosi, anche soltanto fino a casa. Se al contrario, ogni religione venisse in simil modo dichiarata per non vera, sotto la protezione della sola legge noi vivremmo dopo come prima, senza bisogno di precauzioni straordinarie. — Ma io ti voglio dire anche di più: le religioni hanno molto spesso esercitato un'influenza decisamente demoralizzatrice. In generale si può affermare che ciò che viene compreso nei doveri verso Dio è sottratto ai doveri verso gli uomini, giacchè è molto comodo il compensare la deficienza di buona condotta verso questi con l'adulazione verso Dio. Laonde noi vediamo in ogni tempo ed in ogni paese che la maggioranza degli uomini trova molto più facile l'elemosinare il cielo per mezzo di preghiere che non il meritarlo con le azioni. In ogni religione si giunge ben tosto a proclamare come oggetto immediato della volontà divina non l'agire morale, sibbene la fede, le cerimonie religiose e gli atti vari del culto; anzi, a poco a poco questi ultimi vengono considerati come surrogati del primo, specialmente quando ad essi si riconnettano degli emolumenti per i sacerdoti: le offerte di animali al tempio, le ordinazioni di messe, l'erezione di cappelle, o di croci lungo le vie costituiscono bentosto le opere più meritevoli, cosicchè gli stessi delitti più gravi vengono espiati per mezzo di essi, come pure per mezzo della penitenza, dell'assoggettamento all'autorità del sacerdote, della confessione, di pellegrin-

naggi, donazioni al tempio ed ai sacerdoti od ai monasteri, e simili; onde in ultima analisi i sacerdoti non sono più quasi che dèi mediatori commerciali di dèi venali. E quand'anche non si giunga tant'oltre, dov'è la religione i cui seguaci non ritengano almeno le preghiere, i canti sacri e siffatti esercizi di pietà come compensazioni, per lo meno parziali, della condotta morale? Vedi per esempio in Inghilterra, dove l'audace impostura dei preti identificò, financo nella denominazione, la domenica cristiana, istituita da Costantino il Grande in opposizione al sabbato degli ebrei con quest'ultimo onde trasferire alla domenica dei cristiani, al *dies solis*, a questo primo giorno iniziante gloriosamente la settimana, giorno di gioia e di raccoglimento, i precetti di Jehovah per il sabbato, giorno in cui l'Onnipotente affaticato da sei giorni di lavoro dovette riposarsi, per cui esso è essenzialmente l'ultimo giorno della settimana. In conseguenza di questa frode, esiste in Inghilterra il *sabbathbreaking*, o *the desacration of the Sabbath*, vale a dire che in questa nazione ogni anche più lieve occupazione utile o dilettevole, ogni giuoco, ogni musica, ogni lavoro di maglia, ogni lettura mondana costituisce, di domenica, il più grave peccato. Non deve quivi credere l'uomo volgare che quand'egli osservi in ogni tempo a *strict observance of the holy sabbath, and a regular attendance on divine service*, come gli è prescritto dalle sue guide spirituali, ossia quando egli alla domenica conduca la vita del perfetto fannullone e non tralasci di recarsi due ore in chiesa a sentire per la centesima volta le medesime litanie e ad aprir anch'egli bocca a tempo, di poter fare, per ciò solo, ampio assegnamento su d'una piena indulgenza a proposito di questa o quell'altra cosa che egli occasionalmente possa permettersi? Quei demoni in forma umana, quei tenitori e mercanti di schiavi negli Stati liberi (ben potrebbero piuttosto chiamarsi Stati della schiavitù) dell'America settentrionale ordinariamente sono ortodossi e pii anglicani, i quali riterrebbero per grave peccato il lavorare di domenica e fidenti nella scrupolosa osservanza del precetto domenicale e nelle loro visite puntuali alla chiesa ed in altre simili pratiche religiose, sperano la beatitudine eterna. — L'influenza demoralizzatrice della religione è quindi meno problematica della sua influenza moralizzatrice. Quanto invece questa non dovrebbe essere grande e certa per compensare le atrocità provocate dalle religioni, specialmente cristiana e maomettana, ed il dolore che

esse hanno scatenato sul mondo! Pensa al fanatismo, alle infinite persecuzioni, pensa sovra tutto alle guerre religiose, questo delirio sanguinario del quale gli antichi non avevano neppur il concetto; pensa alle crociate, un imperdonabile eccidio durato due secoli al grido di: Dio lo vuole! e ciò allo scopo di conquistare il sepolcro di Colui che ha predicato l'amore e la tolleranza; pensa alla cacciata ed allo sterminio dei mori e degli ebrei nella Spagna; alle notti di S. Bartolomeo, all'inquisizione ed agli altri tribunali per gli eretici; alle grandi e non meno sanguinarie conquiste dei maomettani in tre parti del mondo; e pensa ancora a quelle dei cristiani nell'America, dov'essi hanno sterminato in gran parte gli indigeni (ed anzi, a Cuba interamente) e dove, secondo Las Casas, nel corso di quarant'anni, hanno ucciso dodici milioni di uomini; tutto ciò, ben s'intende, *ad maiorem Dei gloriam* e per favorire la diffusione del Vangelo, ed anche perchè non era considerato un uomo chi non era cristiano. A dir vero, io ho già prima d'ora toccato queste cose; ma poichè ancora oggidì si stampano "Le notizie più recenti del regno di Dio", (1), noi non ci stancheremo mai di ricordare questi fatti antichi. Ed in modo particolare non dimentichiamo l'India, questa terra sacra, questa culla del genere umano, o per lo meno della razza a cui noi apparteniamo, dove i maomettani dapprima ed i cristiani di poi hanno infuriato nel modo più crudele contro i seguaci della primitiva fede dell'umanità e dove la distruzione ed il deturpamento dei templi e degli idoli antichissimi, malvagità deplorevole in eterno, ancora oggi ci presentano le tracce del furore monoteistico dei maomettani, quale infierì da Mahmud il Ghaznevide, di esecrata memoria, ad Aureng-Zeb, il fraticida, e che in seguito i cristiani portoghesi si studiarono scrupolosamente di uguagliare sia con la distruzione dei templi, sia con gli *auto-da-fé* dell'inquisizione di Goa. Nè noi dobbiamo dimenticare il popolo prediletto da Dio, il quale, dopo aver rubato in Egitto, dietro speciale ed esplicito comando di Jehova, i vasi d'oro e d'argento ad esso prestati dai suoi antichi e fiduciosi amici, gli Egizi, intraprese (2), sotto la guida del crudele Mosè,

(1) Rivista che riferisce intorno all'opera delle missioni. La quarantesima annata è apparsa nell'anno 1856.

(2) TACITO (*histor.*, LV, c. 2) e GIUSTINO (LXXXVI, c. 2), ci hanno lasciato il fondamento storico dell'Esodo, il quale è molto istruttivo e divertente a leg-

come una turba di predoni sanguinari, la conquista del paese da essi tolto siccome " terra promessa „ (1), ai suoi legittimi possessori.

gersi e dal quale noi possiamo dedurre il fondamento storico degli altri libri dell'antico Testamento. Ivi (nei passi citati) noi vediamo che il Faraone non voleva più a lungo tollerare nel puro Egitto, dov'era immigrato, l'immondo popolo ebraico afflitto da schifosa e contagiosa infermità (scabbia) e perciò aveva fatto caricare su navi e sbarcare sulle coste dell'Arabia. Che appresso a questi ebrei fosse stato mandato un distaccamento di guerrieri egizi, è cosa vera; non è però conforme al vero che ciò avvenisse allo scopo di ricondurre i preziosi personaggi ivi esportati, bensì per ritogliere ad essi ciò che avevano rubato e rubati erano stati i vasi d'oro del tempio: chi avrebbe dato qualche cosa ad imprestito a quella ciurmaglia? È altresì vero che il detto distaccamento venne arrestato nella sua spedizione da avvenimenti naturali. Sulle coste dell'Arabia eravi grande penuria, specialmente d'acqua. Fu allora che si avanzò un audace mariuolo e si offrì di provvedere ad ogni cosa purchè lo si avesse voluto seguire ed obbedire. Egli aveva veduto degli asini selvatici, ecc. Io ritengo questo come il fondamento storico, perchè è evidente la prosa su cui venne edificata la poesia dell'Esodo. Quantunque Giustino (cioè Pompeo Trogo) sia in un punto caduto in un grave anacronismo (e cioè secondo i nostri calcoli che però sono fondati sull'Esodo), ciò non vale a farmi mutare avviso; imperocchè cento anacronismi sono per me ben più facili a comprendersi che non un solo miracolo. Dai due citati classici noi possiamo ancora vedere quanto gli ebrei fossero odiati e disprezzati in ogni tempo e presso ogni popolo; ciò può forse derivare in parte dal fatto che essi erano l'unico popolo sulla terra che non attribuisse all'uomo un'esistenza oltre questa vita e quindi venivano considerati come bruti, come un rifiuto dell'umanità, ma grandi maestri nella menzogna.

(1) Se un giorno, nel corso dei tempi, avesse a rivivere un popolo il cui dio usasse dare ad essi in dono i paesi vicini, i quali come " terra promessa „ dovessero venir conquistati, io consiglierei ai popoli vicini di porvi ben tosto rimedio e non attendere che, dopo secoli, finalmente sorgesse un nobile re Nabukadnezor ad esercitare una tarda giustizia, ma di cacciare ben presto dal capo ad un tal popolo ogni idea di promesse e di annientare fino all'ultima pietra il tempio di un dio così magnanimo da dare in dono al suo popolo il paese dei vicini; e ciò per pura giustizia.

Chi non avendo cognizione dell'ebraico volesse sapere che cosa sia l'A. T., deve leggerlo nella versione dei Settanta, come la traduzione più precisa, più pura e nello stesso tempo più bella che sia dato trovare: in questa esso ha un tono ed un colore particolare. Lo stile dei LXX è per lo più nobile e semplice, non ha nulla di chiesastico, nè sente in alcun modo il cristianesimo. In suo confronto, la traduzione di Lutero è volgare e devota, spesso inesatta, talvolta volutamente inesatta, e scritta in un tono chiesastico, edificante. Nei passi citati, Lutero si è permesso delle attenuanti che si potrebbero dire delle falsificazioni: come p. es. dove traduce ἐφονεύσαν [uccisero] con " bandirono „

sotto l'esplicito e più volte ripetuto comando di Jehova di non conoscere pietà, e mediante l'uccisione inesorabile ed il completo sterminio di tutti gli abitanti, non escluse le donne ed i fanciulli (Giosuè, cap. 10 e 11) — e ciò perchè questi non erano circoncisi e non conoscevano Jehova, ragione che dovea bastare a giustificare tutte le crudeltà contro di essi; come pure, per la stessa ragione, ci vengono altresì glorificate le anteriori infami gesta del patriarca Giacobbe e dei suoi eletti contro Hemor, re di Salem, ed il suo popolo (1, *Mos.*, 34), appunto perchè costoro erano infedeli. È veramente il lato peggiore delle religioni che i credenti di una di esse si credano ogni cosa permessa contro i credenti delle altre e procedano quindi contro di essi con un'estrema scelleratezza e crudeltà: così i maomettani contro i cristiani e gl'Indiani; i cristiani contro gl'Indiani, i maomettani, i popoli dell'America i negri, gli ebrei, gli eretici, ecc. Tuttavia, forse io vado troppo oltre quando dico *tutte* le religioni: poichè, in omaggio alla verità, io debbo aggiungere che il crudele fanatismo derivante da questo principio non ci è propriamente noto che presso i seguaci delle religioni monoteiste, quindi del solo ebraismo e delle sue due diramazioni, il cristianesimo e l'islamismo. Nulla di simile ci è riferito circa gli Indiani ed i buddisti. Quantunque noi sappiamo che nel secolo quinto della nostra era il buddismo è stato dai bramani cacciato dalla sua patria originaria, dalla parte meridionale dell'India, dopo di che esso si sparse in tutta l'Asia, noi non abbiamo tuttavia, per quanto io mi sappia, alcuna determinata notizia che questo fatto abbia dato luogo a violenze, a guerre ed a crudeltà. Ciò può forse attribuirsi all'oscurità da cui è avvolta la storia di quei paesi: nondimeno il carattere mite di quella religione, che incessantemente inculca il rispetto della vita di ogni essere vivente, come pure la circostanza che il bramanesimo, a

e simili. Del resto il sentimento che ha suscitato in me lo studio dei LXX è quello d'un cordiale amore e di un'intima venerazione del *μεγας βασιλεως Ναβουχοδονοσορ*, quantunque egli abbia usato un procedere troppo mite verso un popolo che si tiene un dio, dal quale riceve in dono il paese dei suoi vicini o ne ottiene la promessa, e con la rapina e l'omicidio s'impadronisce di questi paesi elevandovi poi un tempio al suo dio. Possa ogni popolo che si tiene un dio il quale fa dei paesi vicini altrettante " terre promesse " trovare a tempo il suo Nabucodonosor ed il suo Antioco Epifane e non essere trattato con troppi riguardi!

cagione delle sue caste, non ammette proseliti, ci lasciano sperare che i seguaci di essa si siano conservati immuni da grandi spargimenti di sangue e da crudeltà di ogni specie. SPENCE HARDY nel suo eccellente libro *Eastern Monachism*, p. 412, loda la non comune tolleranza dei buddisti ed assicura che gli annali del buddismo forniscono un minor numero di esempi di persecuzione religiosa che non quelli di qualunque altra religione (1). In realtà, l'intolleranza è unicamente essenziale al monoteismo: un dio unico è, per la sua natura, un dio geloso, che non soffre l'esistenza di alcun altro dio. Per contro, gli dèi del politeismo sono, per la loro stessa natura, tolleranti: essi vivono e lasciano vivere: anzitutto essi vedono di buon occhio i loro colleghi, gli dèi della loro religione, poscia estendono questa loro tolleranza anche agli dèi stranieri, ai quali vien quindi concessa ospitalità e talvolta pur anche il diritto di cittadinanza, come ci mostra l'esempio dei Romani, i quali di buon grado accoglievano ed onoravano divinità frigie, egizie ed altre pure straniere. Sono quindi unicamente le religioni monoteiste quelle che ci offrono lo spettacolo delle guerre di religione, delle persecuzioni religiose, dei tribunali per gli eretici, come pure quello dell'iconoclastia, della distruzione di templi indiani e di colossi egizi che avevano veduto trenta secoli; e ciò perchè il loro dio geloso aveva detto: " Tu non ti devi formare alcun'immagine, ecc. „ — Ma, ritornando ora al nostro principale argomento, tu hai certamente ragione di insistere sul vivo bisogno metafisico dell'uomo: tuttavia le religioni non mi sembrano tanto il soddisfacimento, quanto l'abuso del medesimo. Noi abbiamo quanto meno veduto che, per ciò che riguarda la moralità, la loro utilità è in gran parte problematica, laddove gli svantaggi ed anche le atrocità che ad esse hanno fatto seguito sono manifeste. Ben

(1) SP. HARDY, *East. Mon.*, p. 412: " The priests of Buddha manifest little hostility to the various religions that are professed around them. This indifference is easily explained, as upon their own principles, all violent opposition, even to error, would be contrary to the precepts. For this reason, the annals of Buddhism record fewer instances of persecution than those of any other creed. Truth is to be held in reverence by whomsoever it may be professed. The bana alone contains pure, unmixed, perfect truth; but as in all systems there is a portion of truth, they are to be regarded as being less beneficial, rather than as an absolute injury, to be destroyed by fire and faggot. This principle is exhibited wherever Buddhism prevails „

altrimenti si presentano le cose se noi ci facciamo a considerare l'utilità delle religioni come sostegno dei troni: imperocchè, essendo questi ultimi fondati sulla grazia di Dio, altare e trono sono legati da ben stretta affinità. Eppertanto ogni savio principe che ami il suo trono e la sua famiglia sarà per il suo popolo un modello di vera religiosità, e lo stesso Machiavelli nel capitolo diciottesimo raccomanda insistentemente la religiosità ai principi. Si potrebbe inoltre addurre che le religioni rivelate stanno alla filosofia precisamente come i sovrani per grazia di Dio stanno alla sovranità del popolo; onde tra i due termini anteriori di questa comparazione esisterebbe un'alleanza naturale.

DEM. — Bando a queste idee! Rifletti piuttosto che esse ti condurranno dritto all'altro estremo dell'oclocrazia e dell'anarchia, il nemico capitale di ogni legittimo ordinamento, di ogni civiltà ed umanità.

FIL. — Tu hai ragione. Io non ho fatto che enunciare dei sofismi o, come direbbe un maestro di scherma, che dare dei colpi a vuoto. Quindi li ritratto. Ma vedi come il disputare può, fra l'altro, anche rendere ingiusto e cattivo l'uomo leale. Perciò tronchiamo ogni disputa.

DEM. — In verità io debbo deplorare di non aver potuto mutare, malgrado ogni mio sforzo, la tua attitudine verso le religioni: io posso, però, anche assicurarti che tutto quanto tu hai addotto non ha per nulla scosso in me la convinzione dell'alto valore e della necessità delle medesime.

FIL. — Io te lo credo, poichè, come è detto nell'Hudibras:

A man convinc' d against his will
Is of the same opinion still.

(Un uomo persuaso contro sua voglia
Rimane, nel suo secreto, del parere di prima).

Ma mi consola il pensiero che nelle dispute e nei bagni minerali l'effetto viene più tardi.

DEM. — E così io ti auguro un felice effetto.

FIL. — Ciò potrebbe forse avverarsi, se però non mi facesse peso allo stomaco un proverbio spagnuolo.

DEM. — E sarebbe?

FIL. — *Detraz de la cruz està el Diablo.*

DEM. — In tedesco, spagnolaccio!

FIL. — Subito! "Dietro la croce sta il diavolo".

DEM. — Via, non vorremo mica lasciarci su di una sottigliezza, ma piuttosto convenire che la religione, come Giano, o meglio, come il dio bramanico della morte, Yama, ha due faccie e come questo, una faccia molto benigna ed un'altra molto oscura: ognuno di noi ne ha avuto una diversa dinanzi agli occhi.

FIL. — Hai ragione, caro!

2. [§ 175].

Fede e Scienza.

La filosofia, come scienza, non ha nulla a vedere con ciò che deve o può venir creduto; essa deve unicamente occuparsi di ciò che può venir conosciuto. Ora, quand'anche questo fosse tutt'altro da ciò che deve venir creduto, ciò non recherebbe alcun danno alla fede: imperocchè la fede è fede appunto in quanto insegna cose che non possono essere oggetto del sapere. Se potessero esserlo, la fede sarebbe inutile o ridicola: come se, nella matematica, si volesse stabilire delle verità di fede.

A ciò si potrebbe opporre che la fede può bensì insegnare più, ed assai più della filosofia; ma che non può insegnare nulla di incompatibile coi risultati di questa: perchè la scienza è di una materia assai più consistente che la fede, per cui, in un conflitto, questa si spezza.

In ogni caso, esse sono due cose radicalmente differenti che, per il bene di entrambe, debbono rimanere rigorosamente separate, sì che ciascuna percorra la propria via senza avere notizia dell'altra.

3. [§ 176].

La Rivelazione.

Le effimere generazioni umane nascono e periscono in rapida successione, mentre gli individui in preda all'angoscia, all'afflizione ed al dolore corrono nelle braccia della morte. Intanto essi chiedono con infaticabile ardore che cosa è di essi, quale è il significato di tutta questa tragicomica farsa, ed invocano dal cielo una risposta. Ma il cielo rimane muto. Vengono invece i sacerdoti con

le loro rivelazioni. Ma è pur un gran fanciullo colui che può credere con tutta serietà che, un tempo, degli esseri, i quali non erano uomini, abbiano aperto al nostro genere il senso dell'essere e del fine suo e del mondo. Non vi è altra rivelazione fuorchè i pensieri dei saggi; sebbene anche questi, conformemente alla sorte inerente a tutto ciò che è umano, siano soggetti all'errore e siano spesso vestiti sotto forma di meravigliosi miti ed allegorie, per cui vengono detti religioni. È quindi affatto indifferente che uno viva e muoia affidandosi ai propri pensieri od a quelli altrui: imperocchè, nell'un caso e nell'altro egli non si affida che a pensieri umani e ad opinioni umane. Gli uomini hanno nondimeno, in generale, la debolezza di affidarsi più ad altri intelletti, i quali pretendono di avere fonti sovranaturali, che non al loro proprio. E certo se noi ci facciamo a considerare l'infinita differenza intellettuale fra uomo e uomo, ben possono i pensieri dell'uno avere in certo modo per l'altro il valore di rivelazioni.

Per contro, il segreto fondamentale e l'astuzia prima di tutti i preti, di ogni tempo e di ogni luogo, siano essi bramani o maomettani o buddisti o cristiani, è la seguente. Essi hanno ben conosciuto e rettamente compreso il potente ed inestinguibile bisogno metafisico dell'uomo: ora essi dànno ad intendere di essere in possesso del mezzo di soddisfarlo, essendo ad essi direttamente pervenuta, per via straordinaria, la parola rivelatrice del grande enigma. Una volta fatti persuasi gli uomini della verità di questo, essi possono a loro beneplacito dirigerli e dominarli. Fra i governanti, quelli più astuti stringono con essi alleanza; gli altri vengono essi dominati. Ma quando, per eccezione rarissima, perviene al trono un filosofo, tutta la commedia va incontro al più importuno sconvolgimento.

4. [§ 177].

Del Cristianesimo.

Per ben giudicare del cristianesimo è pure necessario considerare ciò che esisteva prima di esso e che da esso venne sostituito. In primo luogo, il paganesimo greco-romano: considerato come metafisica popolare, un fenomeno insignificantissimo, senza una dogmatica propriamente determinata, senza un'etica nettamente

espressa, anzi, senza una vera tendenza morale e senza documenti sacri, laonde esso merita appena il nome di religione, ed appare ben più un giuoco della fantasia, una capricciosa elaborazione poetica delle leggende popolari e, nel migliore dei casi, una personificazione intuitiva delle forze della natura. A mala pena si può credere che esso sia mai stato ritenuto dagli uomini per cosa seria: eppure attestano di ciò vari luoghi degli antichi, fra cui in modo speciale il primo libro di Valerio Massimo e più di un passo in Erodoto, dei quali io voglio soltanto accennare a quello del capitolo 65° dell'ultimo libro, ove egli espone la propria opinione e parla come farebbe una vecchierella. In tempi ulteriori e col progredire della filosofia, questa serietà era, invero, scomparsa; per la qual cosa fu possibile al cristianesimo soppiantare quella religione di stato, malgrado tutti i suoi sostegni esteriori. Che tuttavia questa religione non sia mai stata, neppure nel miglior periodo greco, considerata come cosa seria, come lo fu nell'età moderna il cristianesimo e come lo furono nell'Asia il buddismo, il bramanesimo e l'islamismo, e che inoltre il politeismo degli antichi sia stato qualche cosa di ben diverso da un semplice plurale del monoteismo, ci è sufficientemente provato dalle *Rane* di Aristofane, nelle quali Dioniso è presentato come il più miserabile scimunito che si possa immaginare ed è fatto segno ad ogni scherno: e questo veniva pubblicamente rappresentato nella sua festa, nelle feste Dionisiache. Ciò che in secondo luogo il cristianesimo ebbe a sostituire fu il giudaismo, il cui rozzo dogma venne dal dogma cristiano sublimato e tacitamente reso allegorico. Il cristianesimo è in generale di natura assolutamente allegorica: poichè ciò che nelle cose profane è detto allegoria, nelle religioni chiamasi mistero. Si deve ammettere che il cristianesimo è di gran lunga superiore a quelle due religioni anteriori non solamente per la sua morale, alla quale le dottrine della carità, dell'espiazione, dell'amore dei nemici, della rassegnazione e della rinunzia alla propria volontà appartengono — ben inteso in occidente — esclusivamente, ma altresì per la sua dogmatica. E che cosa di meglio si può dare alle masse, incapaci di afferrare immediatamente la verità, che una bella allegoria, la quale serve ottimamente di guida nell'azione ed è di più come un'ancora di conforto e di speranza? Ma essa implica allora necessariamente la mescolanza di qualche piccola assurdità che serve a rilevarne la natura allegorica. Se si

prende la dogmatica cristiana *sensu proprio* ha ragione Voltaire. Ma se al contrario essa è presa in senso allegorico, essa è un mito sacro, un veicolo mediante cui vengono schiuse al popolo delle verità che altrimenti sarebbero per esso assolutamente inafferrabili. Essa può venir paragonata agli arabeschi di Raffaello o del Runge, i quali rappresentano cose evidentemente innaturali ed impossibili, ma hanno tuttavia un senso profondo. La stessa affermazione della Chiesa che, per ciò che riguarda i dogmi della religione, la ragione è assolutamente incompetente, cieca e quindi inammissibile, vuol dire, nel suo concetto più profondo, che questi dogmi sono di natura allegorica, e perciò non propri a venir giudicati secondo la norma che la ragione, la quale considera ogni cosa *sensu proprio*, unicamente può applicare. Le assurdità formano appunto nel dogma il contrassegno e l'indizio dell'allegorico e del mitico; sebbene, nel caso presente, esse scaturiscano dall'unione di due dottrine così eterogenee, quali sono l'antico ed il nuovo testamento. Questa grande allegoria si è formata soltanto a poco a poco, per l'intervento di circostanze estranee e casuali, mediante l'interpretazione delle medesime, sotto l'influenza dell'attrazione segreta d'una verità profonda più presentita che conosciuta, fino a che venne compiuta da AGOSTINO, il quale ne penetrò il senso più profondo e fu in grado di abbracciarla in un tutto sistematico e di completarne i lati mancanti. Per conseguenza soltanto la dottrina agostiniana, a cui diè nuovo vigore Lutero, può essere considerata come il cristianesimo perfetto, e non il cristianesimo primitivo, come opinano i protestanti moderni, i quali prendono la " rivelazione " *sensu proprio* e così la limitano ad un solo individuo; — come non è il germe che può essere goduto, ma il frutto. — Nondimeno il punto oscuro di tutte le religioni consiste pur sempre in ciò, che esse non possono essere apertamente allegoriche, ma debbono anzi dissimulare di esserlo, e debbono, con tutta serietà, presentare le loro dottrine come vere *sensu proprio*, ciò che per le assurdità essenziali alle medesime occasiona una continua frode e costituisce un grande inconveniente. Anzi, ciò che è ancor peggio, giunge il giorno in cui le religioni non possono più apparire vere *sensu proprio*; allora esse periscono. Epperò sarebbe miglior cosa il confessarne subito la natura allegorica. Senonchè, come si potrebbe allora convincere il popolo che una cosa è contemporaneamente vera e non vera? E poichè noi constatiamo che tutte le

religioni sono più o meno di tal natura, dobbiamo pur riconoscere che l'assurdo si conviene in certa misura al genere umano, per il quale è anzi un elemento di vita e che gli sono indispensabili le illusioni; — ciò che è pur confermato da altri fatti.

Un esempio delle assurdità, che, come si è detto, derivano dall'unione dell'antico e del nuovo testamento, ci dà, fra l'altro, la dottrina cristiana della predestinazione e della grazia formulata da Agostino, questa guida costante di Lutero, secondo la quale dottrina un individuo è, a preferenza di un altro, favorito dalla grazia, il che vuol dire che egli possiede fin dalla nascita e porta già perfetto con sè al mondo un privilegio della più alta importanza. Ma ciò che in questa dottrina vi ha di urtante e di assurdo deriva unicamente dalla presupposizione dell'antico testamento, secondo cui l'uomo è l'opera di una volontà estranea, che lo creò dal nulla. Laddove, per ciò che riguarda l'affermazione che i privilegi puramente morali siano realmente congeniti, questa dottrina acquista un ben diverso e più ragionevole significato per la presupposizione bramanica e buddistica della metempsicosi, secondo la quale ciò che un individuo possiede a preferenza di un altro e reca con sè fin dalla nascita, quindi da un altro mondo e da una vita anteriore, non è il dono di una grazia estranea, ma il frutto delle sue azioni, da lui compiute in quell'altro mondo. — Ora, a questo dogma di Agostino si riconnette ancora quell'altro, secondo cui, in virtù della grazia e della predestinazione, nella massa del genere umano corrotto e quindi condannato fin da principio alla dannazione, esiste un numero esiguo di individui ritenuti giusti e degni dell'eterna beatitudine, mentre agli altri è riservata la meritata dannazione, perciò la pena eterna dell'inferno (1). Preso *sensu proprio*, il dogma è qui qualche cosa di rivoltante. Poichè non solo, con la sua pena eterna dell'inferno, esso fa espiare con una pena infinita gli errori od anche solo la miscredenza di una vita spesso di pochi lustri, ma ancora si aggiunge che questa dannazione quasi generale è propriamente l'effetto del peccato originale e quindi una conseguenza necessaria della prima caduta. Ma ciò avrebbe ben dovuto prevedere colui che fin da principio non creò gli uomini migliori di ciò che essi siano, e che loro tesse poscia un tranello a cui egli doveva sapere che non sarebbero sfuggiti, poichè e

(1) Vedi WIGGER, *Augustinismus und Pelagianismus*, p. 335.

quelli e questo erano opera sua ed a lui nulla poteva rimaner celato. Egli avrebbe così chiamato all'esistenza dal nulla un genere debole e soggetto al peccato per condannarlo poscia ad una pena infinita. Finalmente, ancora si aggiunge che Dio, il quale comanda l'indulgenza ed il perdono di ogni colpa e financo l'amore dei nemici, non osserva alcuno di questi suoi precetti, ma anzi si comporta contrariamente ad essi; giacchè una punizione che comincia alla fine delle cose, quando tutto è per sempre tramontato, non può avere per fine di migliorare e di intimidire l'individuo, ed è quindi una pura vendetta. Anzi, considerato da questo punto di vista, tutto il genere umano appare creato non per altro che per essere destinato alle pene eterne ed all'eterna dannazione, — ad eccezione di quell'esiguo numero di individui salvati, non si sa il perchè, dalla grazia. Onde, non tenuto conto di questi ultimi, è come se il buon Dio avesse creato il mondo affinchè il diavolo se lo prendesse, per il che sarebbe stato assai meglio che egli non l'avesse creato. — Questo è il risultato a cui si giunge se si intendono i dogmi *sensu proprio*; mentre se si intendono *sensu allegorico*, tutto ciò è suscettibile di una soddisfacente interpretazione. Come già si disse anzi, tutto ciò che di assurdo, anzi, di rivoltante si contiene in questa dottrina è solo la conseguenza del teismo ebraico con la sua creazione dal nulla e la conseguente negazione paradossale e repugnante della naturale ed in certo qual modo per se stessa evidente dottrina della metempsicosi, la quale è stata in ogni tempo ammessa da quasi tutto il genere umano, ad eccezione degli ebrei. Appunto per eliminare l'enorme inconveniente così sorto e mitigare la ripugnanza suscitata da questo dogma, nel secolo 6° il papa Gregorio I stabilì, con molta saviezza, la dottrina del purgatorio, — dottrina che, in ciò che ha di essenziale, già si trova in Origene (cfr. BAYLE nell'articolo *Origene*, nota B) — incorporandola nella fede della Chiesa, per cui venne in parte paralizzato l'effetto di quei dogmi ed in certo qual modo ammessa la metempsicosi; giacchè tanto l'una quanto l'altra rappresenta un processo di purificazione. Nello stesso intendimento venne più tardi stabilita la dottrina della reintegrazione di tutte le cose (ἀποκαταστάσις παντὶν) per la quale all'ultimo atto della commedia universale anche gli stessi peccatori, tutti senza eccezione, vengono restituiti *in integrum*. — Solo i protestanti con la loro rigida fede nella Bibbia ricusarono di ammettere qualsiasi modificazione intorno

alla pena eterna dell'inferno. E buon pro questa faccia ad essi, — potrebbe dire qualche maligno: ma ci consoli il pensiero che essi poco vi credono e niente se ne curano, intimamente convinti che non ci sarà poi quel gran male che si dice.

Il suo rigido e sistematico intelletto condusse Agostino a dogmatizzare rigidamente il cristianesimo ed a determinare con precisione dottrine che nella Bibbia sono appena accennate e come ondegianti su di uno sfondo oscuro; con che egli diede a queste un contorno così rigido ed a quello uno svolgimento così aspro che essi suscitano in noi un senso di ripugnanza; e, come a quel tempo il pelagianismo, ai nostri giorni hanno sollevato contro di sè il razionalismo. Per esempio, in *De civit. Dei*, lib. 12, c. 21, la cosa, considerata in astratto, starebbe propriamente così: un Dio crea un essere dal nulla, gli impone delle proibizioni e dei precetti, ed unicamente perchè questi vengono trasgrediti lo martirizza per tutta l'infinita eternità con tutti i tormenti immaginabili, ad assicurare i quali egli congiunge d'allora in poi inseparabilmente il corpo e l'anima (*De civit. Dei*, lib. 13, c. 2; c. 11 in fine e 24 in fine), onde il tormento non possa dissolvere questo essere, annientarlo e così liberarlo dalle sue pene, ma esso eternamente viva ad una pena eterna, — questo povero essere creato dal nulla, che pur avrebbe almeno diritto al suo nulla originario — un'ultima *retraite*, che in niun caso può essere per lui un gran male, e che dovrebbe essergli riservata di diritto come una proprietà ereditaria. Per mio conto, io non posso non sentire per esso della simpatia. — Se si considera poi ancora le altre dottrine di Agostino, e cioè che tutto questo non dipende propriamente dal suo agire, ma venne in precedenza fissato per virtù della grazia, — non si sa più che pensarne. Ben dicono, invero, i nostri colti razionalisti: “ Non vi è nulla di vero in queste dottrine, esse sono vani spauracchi; noi ci eleviamo gradatamente, con un costante progresso, ad una sempre maggior perfezione „. Peccato, proprio, che non abbiamo incominciato prima, chè vi saremmo già arrivati. La nostra confusione viene ancora accresciuta se, intanto, porgiamo per un momento ascolto alla voce di un pravo eretico, che finì sul rogo, Giulio Cesare Vanini: *Si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi sce-*

lestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt, Deus ita desiderat hunc mundum qualis est, si meliorem vellet, meliorem haberet (Amphith. mundi, p. 104). Già in precedenza, p. 103, egli aveva detto: *Si Deus vult peccata, igitur facit: si non vult, tamen committuntur; erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis, cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat.* Qui appare altresì chiaro il perchè il dogma della libera volontà venne fino ai nostri giorni così tenacemente difeso; sebbene da Hobbes fino a me tutti i pensatori seri e sinceri l'abbiano ripudiato perchè assurdo, come può vedersi dal mio premiato studio sulla libertà della volontà. — Certo era assai più facile bruciare il Vanini che non confutarlo, perciò si preferì ricorrere al primo partito dopo d'avergli strappata la lingua. Il secondo può ancora essere tentato; provi qualcuno ad accingersi a tale impresa, non però con vuote parole, ma seriamente, con dei pensieri.

La concezione, in sè giusta, di Agostino, che vi sia un numero stragrande di peccatori ed un piccolissimo numero di meritevoli della beatitudine eterna, si rinviene pure nel bramanesimo e nel buddismo, ma qui, per via della metempsicosi, non ripugna in quanto il primo concede bensì la liberazione finale (*final emancipation*) ed il *nirvana* (l'uno e l'altro equivalenti alla nostra beatitudine eterna) a pochissimi, ma questi individui non sono perciò privilegiati, giacchè essi vennero al mondo recando con sè i meriti accumulati nelle vite anteriori ed ora non fanno che proseguire per la medesima via. Nè in queste religioni vengono gli altri individui gettati nelle fiamme infernali per sempre, ma sono trasferiti nei mondi adeguati alla loro condotta in questo. Quindi chi domandasse ai maestri di queste religioni dove vadano e che cosa ne sia di quegli altri non pervenuti alla liberazione, si udrebbe rispondere: "Guardati attorno e vedili qui intorno a te: questo è il loro campo di lotta, questo è il loro *sansara*, vale a dire, il mondo in cui si nasce, il mondo del desiderio, del dolore, della vecchiaia, delle infermità e della morte". — Se al contrario, noi intendiamo il dogma di Agostino, di cui è parola, del piccolissimo numero degli eletti e del numero grandissimo degli eternamente dannati, in senso puramente allegorico per interpretarlo nel senso della nostra filosofia, esso concorda con la verità che indubbiamente sono pochi coloro che pervengono alla negazione della volontà e con ciò alla libera-

17
 zione da questo mondo (come presso i buddisti al nirvana). Per contro, ciò che il dogma ipostasizza nella dannazione eterna è appunto il nostro mondo: esso riceve tutti gli altri. Esso è triste abbastanza, è il purgatorio e l'inferno, nè vi mancano i demoni. Si consideri solamente ciò che gli uomini infliggono in certi casi ad altri uomini, con quali raffinati martiri l'uno tormenta lentamente l'altro fino alla morte, e si veda se dei demoni potrebbero fare di più. Parimenti il soggiorno in esso è pure senza fine per tutti coloro che ostinatamente persistono nell'affermazione della volontà di vivere.

E per vero dire, se un asiatico mi domandasse che cosa è l'Europa, io dovrei rispondergli: essa è quella parte del mondo interamente posseduta dall'inaudita ed incredibile illusione che la nascita costituisca per l'uomo il cominciamento assoluto della sua esistenza e che egli sia scaturito dal nulla.

Astrazione fatta del contorno mitologico di entrambe le parti, il sansara ed il nirvana di Budda sono, per ciò che riguarda il fondo essenziale, identici alle due *civitates* in cui Agostino suddivide il mondo, e cioè la *civitas terrena* e la *civitas coelestis*, come egli le rappresenta nei libri *De civitate Dei*, in particolare nel lib. 14, c. 4 ed ultimo; lib. 15, c. 1 e 21; lib. 18 in fine; lib. 21, c. 1.

Il demonio è nel cristianesimo una persona necessarissima come contrappeso all'infinita bontà e saggezza ed all'onnipotenza di Dio, per mezzo del quale non si potrebbero spiegare l'origine e la preponderanza degli innumerevoli ed infiniti mali del mondo, se non vi fosse il demonio a cui attribuirli. Eppertanto dopo che i razionalisti l'hanno soppresso, il pregiudizio ognor crescente con ciò arrecato all'altra parte si è fatto sempre più sensibile; come era a prevedersi ed era stato previsto dagli ortodossi. Poichè non si può sottrarre da un edificio una colonna senza mettere a repentaglio la sicurezza del rimanente. — Con ciò si viene pure a confermare quello che era già stato altrimenti stabilito, e che cioè Jehova è una trasformazione di Ormuzd e Satana dell'inseparabile Ahriman; e lo stesso Ormuzd è già una trasformazione di Indra.

Il cristianesimo ha il particolare svantaggio di non essere, come le altre religioni, una pura dottrina; ma di essere essenzialmente e principalmente una storia, una serie di casi, un complesso di fatti, di azioni e di dolori di esseri individuali: appunto questa storia costituisce il dogma, la fede che dà la salute. Le altre re-

ligioni, specialmente il buddismo, hanno bensì un contorno storico nella vita del loro fondatore: ma quest'ultima non è parte del dogma stesso, bensì sta accanto ad esso come un accessorio. Ben si può, per esempio, paragonare il Lalitavistara all'Evangelio, in quanto esso contiene la narrazione della vita di Schakia-Muni, del Budda del presente periodo mondano: ma questa vita rimane una cosa completamente separata e diversa dal dogma, quindi dallo stesso buddismo; e ciò già perchè la vita dei Budda precedenti fu ben altra e pur completamente diversa sarà la vita dei Budda futuri. Il dogma non si è qui per nulla intrecciato con la vita del fondatore, nè dipende da persone e da fatti individuali; ma esso è un dogma generale, egualmente valido in ogni tempo. Il Lalitavistara non è quindi un Vangelo nel significato cristiano del termine, non è l'annuncio di una redenzione, ma è la narrazione della vita di colui che ha indicato il modo in cui ciascuno può redimere se stesso. Il carattere storico del cristianesimo è causa che i Cinesi scherniscano i missionari come spacciatori di fole.

Un altro errore fondamentale del cristianesimo, che può venir qui, se non esaminato a fondo, almeno accennato, ed i cui effetti si manifestano quotidianamente, è costituito dal fatto che il cristianesimo ha, contro natura, divolto l'uomo dal mondo animale a cui egli essenzialmente appartiene e lo considera come un essere a parte, ritenendo gli animali come cose; — laddove il bramanesimo ed il buddismo, fedeli alla verità, riconoscono recisamente l'evidente affinità dell'uomo, non pur con tutta la natura in generale, ma soprattutto e più con la natura animale, rappresentandolo, mediante la metempsicosi e altrimenti, in stretto collegamento col mondo animale. La parte importante rappresentata ad ogni occasione dagli *animali* nel bramanesimo e nel buddismo, paragonata alla totale nullità dei medesimi nella religione *ebraico-cristiana* dà, per ciò che riguarda la perfezione, il colpo di grazia a quest'ultima, per quanto in Europa si sia avvezzi a tale assurdità. Per palliare quell'errore fondamentale, ma in realtà non riuscendo che a renderlo più grave, noi ricorriamo al meschino quanto impudente artificio, già da me censurato nella mia *Etica*, p. 244 (2^a ediz., 239), di designare, trattandosi di animali, tutte le funzioni e gli stati naturali che gli animali hanno in comune con noi e che attestano dell'identità della nostra natura con la loro, quali il mangiare ed il bere, la gravidanza, il parto, la morte, il cadavere, ecc. con

termini diversi da quelli usati trattandosi di uomini. Questo è realmente un vile artificio. Ora, detto errore fondamentale è una conseguenza della creazione dal nulla, dopo la quale il creatore, cap. 1 e 9 della Genesi, rimette all'uomo tutti insieme gli animali, come se fossero cose e senza la menoma raccomandazione di un buon trattamento, ciò che nella maggior parte dei casi pur fa un negoziante di cani nel separarsi dalle sue bestiuole, affinchè egli regni su di essi e si serva quindi di essi a suo talento; dopo di che, nel secondo capitolo, ancora costituisce l'uomo a primo professore di zoologia coll'incaricarlo di dare ai medesimi un nome che d'allora in poi essi dovranno portare, il che a sua volta altro non è che un simbolo della loro completa dipendenza dall'uomo, vale a dire della completa assenza di diritti in essi. — Oh! sacro Gange! Oh! madre del nostro genere! Siffatte storie come sentono la pece giudaica ed il *foetor Judaicus*! E malauguratamente le conseguenze di ciò si fanno ancora sentire ai nostri giorni, perchè esse sono passate nel cristianesimo; onde si dovrebbe una volta cessare dal vantare la morale di quest'ultimo come la morale più perfetta. Essa contiene veramente in sè la grande ed essenziale imperfezione di limitare i suoi precetti agli uomini e di lasciare completamente senza diritti tutto il mondo animale. Ed è per ciò che a proteggere questo mondo dalla rozza, insensibile e spesso più che bestiale folla, la polizia deve subentrare alla religione, e poichè ciò ancora si dimostra insufficiente, si formano ai nostri giorni, dappertutto in Europa ed in America, delle società di protezione degli animali, le quali sarebbero per tutta l'Asia incirconcisa la cosa più superflua del mondo, essendochè ivi la religione protegge sufficientemente gli animali e li fa anzi oggetto di beneficenza positiva, i cui frutti noi possiamo vedere, per esempio, nel grande ospedale per gli animali di Surate, al quale gli stessi cristiani, maomettani ed ebrei possono inviare i loro animali ammalati, che essi però, come è giusto, non possono più riavere a guarigione ottenuta; ed ancora allorquando, ad ogni felice evento personale, ad ogni sorte propizia, il bramano od il buddista non strilla un *Te Deum*, ma si reca a comperare un uccello sul mercato per ridonargli la libertà alle porte della città; ciò che si ha spesso occasione di osservare nella città di Astracan, dove si incontrano seguaci di tutte le religioni; ed ancora in cento altre cose simili. Si veda invece con quale inaudita malvagità la nostra plebe cri-

stiana si comporta verso gli animali, uccidendoli senza scopo ed anche solo per sollazzo, mutilandoli o martirizzandoli, non esclusi quelli da cui essa ricava il suo principal nutrimento, sottoponendo i suoi cavalli nella vecchiaia a fatiche eccessive per ricavare dalle loro povere ossa fin l'ultimo denaro, fino a che essi soccombono sotto ai suoi colpi. Ben si potrebbe dire che gli uomini sono i demoni della terra e gli animali le anime tormentate. Queste sono le conseguenze di quella scena di installazione nel giardino del paradiso. Imperocchè si può giungere al popolo soltanto colla forza o colla religione: ma qui il cristianesimo ci abbandona in modo veramente ignominioso. Io ho da fonte sicura che un predicatore protestante sollecitato da una società di protezione per gli animali a fare una predica contro le persecuzioni di cui sono oggetto gli animali, rispose di non poterlo fare anche con la miglior volontà, non trovandosi nella sua religione alcun appiglio per tale argomento. Quest'uomo era onesto ed aveva ragione. Una pubblicazione della lodevolissima Unione protettrice degli animali di Monaco datata dal 27 novembre 1852 si sforza, con le migliori intenzioni, di raccogliere tutte le prescrizioni della Bibbia che inculcano il rispetto degli animali, e reca segnati: Proverbi di Salomone 12, 10; Sirach 7, 24; salmo 147, 9; 104, 14; Giobbe 39, 41; Matt. 10, 29. Senonchè tutto ciò non è che una *pia fraus* calcolata sulla probabilità che quelle citazioni non vengano consultate. Unicamente il primo ben noto passo citato contiene qualche debole accenno sul nostro argomento: gli altri parlano bensì di animali, ma non del rispetto ad essi dovuto. E che cosa dice quel primo passo: "l'uomo giusto ha pietà dei suoi animali", — "ha pietà!", — Quale espressione! Si ha pietà di un peccatore, di un malfattore, ma non di un innocente e fedele animale, il quale ben spesso provvede il sostentamento al suo padrone non ricevendo in cambio che scarso cibo. "Ha pietà!", — Non pietà, ma giustizia è dovuta all'animale, — e di questa giustizia si rimane per lo più debitori in Europa, in questa parte del mondo così impregnata dal *foetor judaicus* per cui la semplice ed evidente verità che "l'animale è, in ciò che vi ha di essenziale, la stessa cosa dell'uomo", appare un repugnante paradosso (1). — La protezione degli animali spetta quindi alle so-

(1) Le società di protezione per gli animali ancora sempre ricorrono nelle loro esortazioni al cattivo argomento che la crudeltà verso gli animali con-

cietà costituitesi a tale scopo ed alla polizia, le quali ben poco possono fare contro la generale perversità della plebe, trattandosi qui di esseri che non possono muover querela e di centinaia di crudeltà delle quali appena qualcuna vien rilevata e per le quali non vi sono che pene troppo miti. In Inghilterra venne da poco tempo proposta la pena del bastone che mi sembra ben adeguata. Tuttavia, che mai ci si può attendere dalla plebe, quando vi sono dei dotti e degli stessi zoologi che invece di riconoscere l'identità ad essi così intimamente nota dell'essenza dell'uomo e dell'animale, danno prova di tanto bigottismo e di tanta ristrettezza di spirito da polemizzare ed inveire contro colleghi leali e ragionevoli che inseriscono l'uomo nella classe di animali a cui appartiene o mostrano la grande somiglianza che con lui hanno il scimpanzè, e l'orangutan. Ma è un vero senso di rivolta che ci assale quando un JUNG-STILLING, cotanto pio ed ispirato da sentimenti così cristiani, ci riferisce nelle sue "Scene dal regno degli spiriti", vol. II, sc. 1^a. p. 15, il seguente paragone: "Improvvisamente lo scheletro si rattrappì assumendo l'aspetto indescrivibilmente orribile di un nano; al par di un grosso ragno posto nel foco di una lente, il cui sangue purulento per l'ardore cuoce mandando uno stridore". Dunque quest'uomo di Dio ha commesso quest'azione infame o vi ha con tutta calma partecipato in qualità di osservatore, — ciò che in questo caso rinviene a tutt'uno; anzi, egli trova la cosa così innocente da raccontarci ingenuamente il fatto in tutti i particolari! Questi sono gli effetti del primo capitolo della Genesi ed in generale di tutta la concezione ebraica della natura. Presso gli Indiani ed i buddisti vale invece il Mahavakya (la gran parola) "Tat-twam asi", questo tu sei, che in ogni tempo deve venir pronunciata sopra ogni animale per ricordare sempre l'identità dell'intima essenza nostra e della sua, a guida del nostro agire. — Non fateci sorridere più oltre con la vostra morale perfettissima fra tutte.

Allorchè io studiava a Gottinga, BLUMENBACH, nel collegio di fisiologia, si trattene gravemente con noi intorno agli orrori delle vivisezioni rappresentandocene in tutto quanto esse hanno di atroce

duce alla crudeltà verso gli uomini; come se oggetto immediato del dovere morale fosse unicamente l'uomo, e l'animale ne fosse puramente oggetto mediato, quindi in sè una semplice cosa! Vergogna! (Cfr. *I due problemi fondamentali dell'Etica*, pag. 164, 243 seg. [2^a ed., pag. 161 e 238 seg.]).

e di terrificante; mostrando come non si dovrebbe procedere ad esse se non in casi rarissimi e trattandosi di indagini di utilità importantissima ed immediata; ed in questi casi esse dovrebbero farsi con la più grande pubblicità, davanti ad un numeroso uditorio e dietro invito esteso a tutti medici, onde dal crudele sacrificio offerto sull'altare della scienza si ottenga il maggior utile possibile. Ed invece ai nostri giorni ogni medicastro si crede autorizzato ad esercitare nella sua stanza di tortura ogni più atroce barbarie e crudeltà sugli animali, per risolvere problemi la cui soluzione esiste da tempo in libri, a leggere i quali egli è troppo poltrone ed ignorante. I nostri medici non posseggono più, come un tempo, la coltura classica per la quale veniva ad essi una certa quale umanità e dignità. Tutto va ora colla maggior celerità possibile nelle università dove si tratta solo più di imparare a mettere impiastri per poscia prosperare sulla terra. Un cenno speciale merita l'iniquità commessa dal barone Ernesto di Bibra a Nürnberg e da lui, *tanquam re bene gesta*, raccontata con serena ingenuità al pubblico nelle sue "Indagini comparative intorno al cervello dell'uomo e dei vertebrati", (Mannheim 1854, p. 131 seg.); egli ha lasciato *morire di fame*, secondo un piano prestabilito, due piccoli conigli! e ciò allo scopo di fare l'oziosa quanto inutile indagine sul prodursi o meno, nella morte per inanizione, di un cambiamento nelle proporzioni delle sostanze chimiche del cervello! Per l'utile della scienza, *n'est ce pas?* Ma non pensano dunque questi signori dallo scalpello e dal crogiuolo che essi, prima di essere chimici, sono uomini? Come placidamente dormire, mentre tengono sotto chiave, a subire il lento martirio della morte per inanizione, due innocenti bestiole tolte al seno materno? E non li coglie nel sonno un improvviso terrore? E tutto ciò può accadere in Baviera dove sotto gli auspici del principe Adalberto l'illustre e benemerito consigliere di Stato Perner è a tutta la Germania luminoso esempio di protezione degli animali contro la rozzezza e la crudeltà? Forse che in Nürnberg non vi è nessuna filiale di quella società così benefica esistente a Monaco? Se l'azione inumana di Bibra non potè venir impedita, venne almeno punita? Chi come questo signore di Bibra può ancora molto imparare dai libri dovrebbe almeno ben riflettere prima di riaccingersi ad estorcere l'ultima risposta della scienza da esperimenti inumani e torturare la natura per arricchire la propria mente di qualche

cognizione; imperocchè molte altre innocenti fonti di sapere si presentano a noi prima di essere posti nella necessità di ricorrere ad un'azione così crudele qual'è quella di martoriare fino a morte degli inermi animali. Egli compie, per esempio, delle minuziose indagini per trovare il rapporto del peso del cervello al peso del resto del corpo; mentre per i luminosi risultati ottenuti dal SÖMMERING è universalmente noto, come è incontestato, che il peso del cervello non va calcolato in rapporto al peso dell'intero corpo, ma al peso di tutto il rimanente sistema nervoso (Cfr. BLUMENBACHII, *Instit. physiol.*, edit. quart., 1821, p. 173), e questa è evidentemente una delle cognizioni preliminari che si debbono possedere prima di intraprendere delle indagini sperimentali sul cervello degli uomini e degli animali. Ma certo è assai più facile cosa il martoriare fino a morte dei poveri animali che non l'imparare qualche cosa. Qual delitto ha commesso questo povero ed inerme coniglio da tenerlo prigioniero per condannarlo alle torture di una lenta morte per fame? Nessuno è autorizzato a procedere alla vivisezione se prima non conosca e non sappia tutto ciò che intorno all'oggetto dell'indagine si contiene nei libri. I biologi francesi sembrano aver dato i primi l'esempio, subito imitato con zelo dai tedeschi, di infliggere le più atroci torture, ad innocenti animali, spesso in gran numero, per risolvere delle questioni puramente teoriche, spesso anche futilissime. Fra gli esempi che più hanno suscitato la mia indignazione, è il seguente: il prof. Luigi Fick in Marburg riferisce nel suo libro " sulle cause delle formazioni ossee „ (1857) di aver estirpato le pupille a due giovani animali per veder confermata una sua ipotesi, che cioè, in questo caso, le ossa crescono entro alle occhiaie! (v. *Centralblatt* del 24 ott. 1857).

Evidentemente è tempo che in Europa venga abbandonata la concezione ebraica della natura, almeno per ciò che riguarda gli animali, e che l'eterna essenza che come in noi, anche in tutti gli animali vive venga pur in questi riconosciuta, e rispettata come tale. Ben si deve essere privi di ogni senso o completamente cloroformizzati dal *foetor judaicus* per non vedere che l'animale è, nella sua essenza, ciò che noi siamo, e che la differenza è unicamente accidentale, riguarda unicamente l'intelletto e non la sostanza, che è la volontà. Il mondo non è l'opera di un qualunque guastamestieri e gli animali non sono oggetti espressa-

mente fabbricati per servire al nostro bisogno. Siffatte opinioni debbono essere lasciate alle sinagoghe ed agli uditori filosofici, che in fondo non sono cose poi tanto diverse. La conoscenza di cui più sopra è parola ci suggerisce le regole per un equo trattamento degli animali. Io consiglio ai fanatici ed ai sacerdoti di non contraddire troppo su questo punto: poichè questa volta non soltanto la verità, ma ancora la morale è dalla nostra parte (1).

Il più grande beneficio apportato dalle ferrovie è quello di risparmiare tutta un'esistenza di dolore a milioni di cavalli da tiro.

È purtroppo una dolorosa verità che l'uomo divenuto bianco, perchè cacciato verso il settentrione, non può fare a meno di cibarsi della carne degli animali: quantunque anche in Inghilterra vi siano dei vegetariani: ma allora si deve procurare a questi animali una morte insensibile per mezzo del cloroformio e col colpirne rapidamente le parti vitali; e ciò non per "pietà", come si esprime l'antico Testamento, bensì per un sacro dovere verso l'eterna essenza che vive in tutti gli animali come in noi. Tutti gli animali prima di venir uccisi dovrebbero venir cloroformizzati: sarebbe questo un nobile procedere che farebbe onore agli uomini presso i quali si darebbero la mano l'alta scienza dell'occidente e l'alta morale dell'oriente, giacchè il bramanesimo ed il buddismo non limitano i loro precetti al "prossimo", ma estendono la loro protezione a "tutti gli esseri viventi".

Soltanto quando sarà ben penetrata nel popolo quella semplice ed indiscutibile verità che gli animali sono nella sostanza e nell'essenziale ciò che noi siamo, gli animali non saranno più senza diritti ed in balia del malumore e della crudeltà di qualunque rozzo mascalzone; — e non sarà più lecito a qualsiasi medicastro di sperimentare, infiggendo i più atroci tormenti ad innumerevoli animali, ogni strano capriccio della sua ignoranza, come avviene ai nostri giorni. È bensì vero che gli animali vengono ora per lo più cloroformizzati, per cui vengono ad essi risparmiati le sofferenze durante l'operazione, dopo la quale pos-

(1) Essi inviano dei missionari ai bramani ed ai buddisti per portare loro la conoscenza della "vera fede": ma quando costoro vengono a conoscenza del modo con cui in Europa vengono trattati gli animali, sono presi da un senso di profondo orrore per gli Europei e le loro dottrine di fede.

sono venirne liberati per una rapida morte. Nondimeno nelle operazioni, ora così frequenti, che hanno per scopo lo studio dell'attività del sistema nervoso e della sensibilità del medesimo, questo mezzo è necessariamente escluso, sopprimendo esso ciò che è appunto oggetto dell'osservazione. E malauguratamente la vittima più frequentemente designata per le vivisezioni è l'animale più moralmente nobile di tutti: il *cane* (1), — il quale, per il suo sistema nervosamente sviluppato, è inoltre più sensibile al dolore.

5. [§ 178].

Sul teismo.

Allo stesso modo che il politeismo è la personificazione di singole parti e di singole forze della natura, così il monoteismo è la personificazione di tutta la natura — d'un solo colpo.

Ma se io tento immaginarmi di trovarmi dinanzi ad un essere individuale e dirgli: "O mio creatore! un tempo io non ero: ma tu mi hai creato, così che ora sono qualche cosa, anzi sono io „; — ed ancora: "io ti ringrazio per questo beneficio „; — ed in ultimo: "se ciò non m'ha servito, la colpa è mia „; io debbo confessare che in seguito ai miei studi filosofici ed indiani la mia mente è diventata incapace di proporsi un tal pensiero. Questo fa del resto riscontro a ciò che **Kant** dice nella *Critica della ragion pura* (nel capitolo dell'impossibilità di una prova cosmologica): "Noi non possiamo reprimere il pensiero, che pur non possiamo d'altro lato sopportare, che l'Essere da noi pensato come

(1) E che dire di coloro che hanno il coraggio di mettere questo unico vero compagno e fedelissimo amico dell'uomo, questa preziosa fra le conquiste dell'uomo (come Fr. Cuvier si esprime), che è per di più un essere altamente intelligente e squisitamente sensibile, come un malfattore alla catena, dove da mattina a sera altro non prova che la rinnovata e mai soddisfatta aspirazione verso la libertà ed il moto, dove la sua vita diventa un martirio continuo e dove snaturato da questa crudeltà finisce per diventare un animale insensibile, selvaggio ed infido, continuamente strisciante e tremante dinanzi al suo demone, l'uomo! Meglio cento volte essere rubato che avere sempre dinanzi agli occhi questo martirio da noi voluto (V. sopra § 153 la storia del lord e del suo cane). Ciò dovrebbe essere vietato ed anche qui starebbe alla polizia prendere il posto dell'umanità. Anche il tenere gli uccelli in gabbia è una vergognosa e stupida crudeltà.

« l'essere supremo fra tutti gli esseri possibili, dica a se stesso: « Io sono da tutta l'eternità, nulla esiste fuori di me, se non ciò che è qualche cosa unicamente per mia volontà: ma donde vengo io? » Sia detto incidentalmente, ma quest'ultima domanda non trattenne i professori di filosofia dopo Kant, come non li trattenne il capitolo di Kant ora citato, dal fare costantemente tema principale di tutti i loro ragionamenti filosofici l'assoluto ossia, meno scientificamente parlando, ciò che non ha una causa. Questo è un pensiero per essi. Del resto, questa gente è insanabile, ed io non posso abbastanza consigliare di non perdere il tempo coi loro scritti e colle loro lezioni.

Il farsi un idolo di legno, di pietra, di metallo è la stessa cosa come il formarselo con dei concetti astratti: si è nell'idolatria non appena si sta di fronte ad un essere personale a cui si offrono sacrifici, invocazioni, ringraziamenti. Ed in fondo non vi è una grande differenza nel sacrificare le proprie pecore o le proprie inclinazioni. Ogni rito ed ogni preghiera è una prova inconfutabile d'idolatria. Ed è perciò che tutte le sette mistiche di ogni religione sono concordi nell'abolire per i loro adepti ogni rito.

6. [§ 179].

A. e N. T.

Il giudaismo ha come caratteri fondamentali il realismo e l'ottimismo siccome quelli che sono strettamente affini e condizioni del vero teismo; poichè questo ci rappresenta il mondo materiale come assolutamente reale e la vita come un dono gradito a noi fatto. Il bramanesimo ed il buddismo hanno, al contrario, a loro caratteri fondamentali l'idealismo ed il pessimismo; poichè essi non attribuiscono al mondo che un'esistenza illusoria e considerano la vita come una conseguenza della nostra colpa. Nella dottrina dello Zendavesta, dalla quale è notoriamente scaturito l'ebraismo, l'elemento pessimistico è rappresentato ancora da Ahriman. Ma nel giudaismo quest'ultimo non occupa più che una posizione subordinata con Satana, il quale anche qui è, come Ahriman, l'autore dei serpenti, degli scorpioni e degli animali spregiati. Il giudaismo se ne serve per riparare al suo primo errore ottimistico fondamentale, per mezzo del peccato originale; il quale

rappresenta in quella religione l'elemento pessimistico richiesto dalla più evidente verità ed è anche in esso il pensiero fondamentale più giusto, sebbene trasferisca nel corso dell'esistenza ciò che dovrebbe essere presentato come fondamento e come antecedente della medesima.

Una sorprendente conferma che Jehova è Ormuzd ci fornisce il primo libro di Esra nei LXX, e così ó ἱερεὺς A (c. 6, V. 24), omesso da Lutero: "Il re Ciro fece fabbricare la casa del Signore in Gerusalemme, dove a lui vien sacrificato con un fuoco continuo", (1). — Anche il secondo capitolo dei Maccabei, cap. 1 e 2 ed altresì cap. 13, 8, prova che la religione degli ebrei è stata quella dei Persiani, giacchè ivi si narra come gli ebrei condotti in captività a Babilonia avessero sotto la guida di Neemia nascosto il fuoco sacro dapprima in una cisterna asciutta e come poichè quivi era stato raggiunto dall'acqua, fosse stato di nuovo acceso miracolosamente a grande edificazione del re dei Persiani. L'avversione per il culto delle immagini e quindi per la rappresentazione figurata di Dio era comune agli ebrei ed ai Persiani. (Anche SPIEGEL, "Sulla religione zenda", accenna ad una stretta affinità fra la religione zenda ed il giudaismo, senonchè fa derivare quella da questo). — Alla trasformazione di Ormuzd in Jehova corrisponde la trasformazione di Ahriman in Satana, che vuol dire "avversario", di Ormuzd. (Dove i Settanta hanno "Satana", Lutero ha "Avversario", per es. *I Re*, 11, 23). Sembra che il culto di Jehova abbia avuto origine sotto Josias con il concorso di Hilkias, vale a dire che esso sia stato preso dai Persiani e perfezionato poscia da Esra al ritorno dall'esilio babilonese. Imperocchè fino al tempo di Josias e di Hilkias dominarono evidentemente nella Palestina, anche sotto Salomone, la religione della natura, il sabeismo, il culto di Belus, di Astarte, ecc. (Vedi i libri *dei Re* su Josias ed Hilkias) (2).

(1) [Variante:] Che Jehova sia Ormuzd è validamente confermato da Esra, I, c. 6, v. 23, nei LXX, ove è ufficialmente confermato che nel tempio in Gerusalemme veniva sacrificato al Signore con un fuoco continuo: scientemente omesso da Lutero. Perchè la rivelazione sembra qui rivelare qualche cosa di più che non sia nelle sue intenzioni.

(2) Forse che il favore, del resto inspiegabile, dimostrato da Ciro e da Dario agli ebrei (dopo Esra), dei quali essi fanno ristaurare i templi, è dovuto al fatto che gli ebrei, i quali fino allora avevano adorato Baal, Astarte, Moloch

A conferma del fatto che l'ebraismo ha le proprie origini nella religione avestica sia detto qui di passaggio che, secondo l'A. T. ed altre autorità ebraiche, i cherubini sono esseri dal capo taurino sui quali cavalca Jehova (Sal. 99, 1. Nella vers. dei Settanta, *Re*, lib. 2, c. 6, 2 e c. 22, 11; lib. 4, c. 19, 15: ὁ καθημενος ἐπὶ τῶν Χερουβιμ). Siffatti animali a metà tori ed a metà uomini ed anche a metà leoni, molto simili a quelli che ci descrive Ezechiele, cap. 1 e 10, si trovano nelle sculture di Persepolis e specialmente fra le statue assire trovate a Mosul ed a Nimrud, ed a Vienna esiste, anzi, una pietra scolpita, nella quale è raffigurato Ormuzd che cavalca uno di tali cherubini: vedine i particolari nei *Jahrbücher der Litteratur* di Vienna, sett. 1833, nella recens. dei viaggi nella Persia. Una esposizione particolareggiata di quella derivazione ci ha dato J. G. Rhode nel libro "Le leggende sacre del popolo zendo". Tutto ciò sparge molta luce intorno all'albero genealogico di Jehova.

Il nuovo Testamento deve, al contrario, avere una qualche origine indiana: e di ciò abbiamo una prova nella sua etica assolutamente indiana, la quale trasforma la morale in ascetismo, nel suo pessimismo e nella sua dottrina dell'incarnazione. Appunto per tutto questo esso è in recisa, intima contraddizione con l'A. T.; e la storia del peccato originale fu il solo anello di congiunzione possibile tra l'uno e l'altro. Imperocchè appena quella dottrina indiana calcò il suolo della terra promessa, sorse ad essa il compito di conciliare la conoscenza della corruzione e del dolore del mondo, del suo bisogno di redenzione e del suo riscatto per mezzo d'un'in-

ed altre divinità, hanno in Babilonia, dopo la vittoria dei Persiani, adottato la fede di Zoroastro ed ora sacrificano a Ormuzd sotto il nome di Jehova? Concorde con ciò la circostanza (altrimenti assurda) che Ciro adora il Dio d'Israele (Esra, I, c. 2, v. 3 in LXX). Tutti i libri precedenti dell'antico Testamento vennero compilati posteriormente, quindi dopo la cattività di Babilonia, o per lo meno la dottrina di Jehova vi venne posteriormente introdotta. Del resto per Esra, I, c. 8 e 9, si viene a conoscere l'ebraismo considerato dal suo lato più vergognoso: qui il popolo eletto prende a modello del suo agire rivoltante il suo capostipite Abramo: allo stesso modo che questi cacciò Agar con Ismaele, le donne che gli ebrei avevano tolto in matrimonio, durante la cattività, vengono cacciate coi loro fanciulli, e ciò perchè esse non sono della razza di Mauschel. Appena si può immaginare qualche cosa di più vergognoso. Se pure quella furfanteria di Abramo non venne inventata per attenuare la scelleraggine maggiore di tutto il popolo.

carnazione e la sua morale fatta di rinunzia e di penitenza — con il monoteismo ebraico ed il suo *παντα καλα λιαν*. Ciò riuscì come meglio poteva, come cioè potevano conciliarsi due dottrine così eterogenee, anzi opposte.

Allo stesso modo che un fusto di edera, per il bisogno di un sostegno su cui fissarsi, si avvolge attorno ad un palo rozzamente tagliato, adattandosi a tutte le sue forme e per così dire riproducendole, ma rivestite della sua vita e della sua grazia, per cui si presenta a noi non più il palo, ma un ben più grazioso aspetto; così la dottrina di Cristo scaturita dalla indiana saggezza ha di sè tutto ricoperto l'antico tronco del rozzo ebraismo ad essa così eterogeneo, e ciò che della forma fondamentale del medesimo dovette venir conservato venne da questa dottrina trasformato in qualche cosa di ben diverso, in qualche cosa di vivo e di vero: sembra la stessa cosa, eppure è ben altro.

Il creatore dal nulla, separato dal mondo è identificato con il salvatore e per quest'ultimo con l'umanità, della quale questi è rappresentante, venendo essa in lui riscattata, come in Adamo era caduta, per cui giaceva avvinta nei lacci del peccato, della corruzione, del dolore e della morte. Poichè qui, come nel buddismo, il mondo è rappresentato sotto questo aspetto; — e non più sotto la luce dell'ottimismo ebraico, che aveva trovato "ogni cosa assai bella", (*παντα καλα λιαν*); anzi ora il demonio vien chiamato "principe di questo mondo", — *ὁ αρχων του κοσμου τουτου* (Giov., 12, 32) — alla lettera, governatore del mondo. Il mondo non è più fine, ma mezzo: il regno della eterna beatitudine è posto al di là del mondo e della morte. La rinuncia a questo mondo e la tendenza a riporre ogni speranza in un mondo migliore formano lo spirito del cristianesimo. E la via a questo mondo migliore ci è aperta dalla riconciliazione, vale a dire, dalla liberazione dal mondo e dalle sue tentazioni. In morale alla legge del taglione subentra il precetto dell'amore dei nemici; alla promessa di numerose discendenze, quella di una vita eterna; alla persecuzione dei misfatti nei figli fino alla quarta generazione, lo Spirito santo che tutto ricopre.

Così per le dottrine del nuovo Testamento noi vediamo modificate ed altrimenti interpretate quelle dell'antico, raggiungendosi così l'accordo, nei punti più essenziali, con le antiche religioni dell'India. Tutto ciò che nel cristianesimo ha un fondo di verità si ritrova altresì nel bramanesimo e nel buddismo. Ma in queste re-

ligioni si cercherebbe invano l'opinione ebraica di un nulla animato, di una creazione nel tempo, che non può abbastanza umilmente ringraziare e magnificare Jehova per averle dato un'esistenza effimera, piena di dolori, d'angosce e di miserie. Come un soffio profumato che attraverso a monti e fiumi giunge dai remoti piani del tropico, lo spirito della saggezza indiana compenetra tutto il N. T. Laddove non v'è nulla nell'A. T. che ad essa si convenga, quando non si tenga conto del peccato originale, che dovette ben presto venir introdotto in esso come correttivo del teismo ottimismo ed al quale si riattaccò il N. T. come all'unico punto che gli si offrisse di appoggio.

Ora, come alla conoscenza radicale di una *species* giova la conoscenza del suo *genus*, il quale a sua volta è conosciuto solo nelle sue *speciebus*, così per la profonda e completa intelligenza del cristianesimo, giova la conoscenza delle altre due religioni ascetiche e cioè del bramanesimo e del buddismo, ed invero una conoscenza solida e possibilmente precisa. Poichè allo stesso modo che il sanscrito solo ci apre la vera e radicale intelligenza della lingua greca e di quella latina, così il bramanesimo ed il buddismo quella del cristianesimo.

Io nutro, anzi, la speranza che un giorno vi saranno dei cultori degli studi biblici i quali, avendo altresì qualche familiarità con le religioni indiane, potranno documentare nei particolari l'affinità delle medesime con il cristianesimo. Frattanto, unicamente a titolo di saggio, faccio osservare quanto segue: nell'epistola di S. Giacomo (Giac., 3, 6) l'espressione ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως (letteralmente "la ruota del nascere,") fu in ogni tempo una *crux interpretum*. Nel buddismo la "ruota della trasmigrazione," è un concetto comune. Nella traduzione del Foe-Kue-Ki fatta da Abel Remusat si legge (p. 28): *la roue est l'emblème de la transmigration des âmes, qui est comme un cercle sans commencement ni fin*. A pag. 179: *la roue est un emblème familier aux Bouddhistes, il exprime le passage successif de l'âme dans le cercle des divers modes d'existence*. A pag. 282 lo stesso Budda dice: *qui ne connaît pas la raison tombera par le tour de la roue dans la vie et la mort*. Nell'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme* del Burnouf (vol. I, p. 434) noi troviamo il seguente importante passo: *il reconnut ce que c'est que la roue de la transmigration, qui porte cinq marques, qui est à la fois mobile et immobile; et ayant triomphé de toutes les voies par lesquelles on entre dans le monde,*

en les détruisant, etc. In Spence Hardy, *Easter Monachism* (Lond., 1850), a pag. 6 si legge: *like the revolutions of a wheel, there is a regular succession of death and birth, the moral cause of which is the cleaving to existing objects. whilst the instrumental cause is Karma (action).* V. ivi, p. 193 e 223, 24. Nel *Prabodha Tschandrodaya* (atto 4, sc. 3) si legge: *Ignorance is the source of Passion, who turns the wheel of this mortal existence* (V. *Prabodha Tschandrodaya*, transl. by Taylor, Lond., 1812, p. 49). Per ciò che riguarda il continuo sorgere e perire dei mondi successivi, nell'esposizione del buddismo secondo i testi birmani, di Buchanan, nelle *Asiatic researches*, vol. 6, p. 181, si legge: *the successive destructions and reproductions of the world resemble a great wheel, in which we can point out neither beginning nor end* (Lo stesso passo, ma più lungo, si ritrova in SANGERMANO, *Description of the Burmese Empire*, Rome, 1833, p. 7). Nel codice di Manu è detto: *It is He (Brahma), who, pervading all beings in five elemental forms, causes them by the gradations of birth, growth and dissolution, to revolve in this world, until they deserve beatitude, like the wheels of a car* (V. *Institutes of Hindu law or the ordinances of Menu, according to the Gloss of Culluca. Translated by Sir William Jones*, chap. XII, 124).

Secondo il glossario del Graul, *Hansa* è sinonimo di Saniassi. — Forse che il nome *Johannes* (dal quale i tedeschi fanno derivare il loro *Hans*) si riconetterebbe a questo vocabolo (ed alla vita dei Saniassi nel deserto)?

Una somiglianza puramente esteriore e casuale tra il buddismo ed il cristianesimo è costituita dal fatto che essi non dominano nel paese d'origine, per cui entrambi debbono dire: *προφητης εν τη ιδια πατριδι τιμην ουκ εχει* (*Vates in propria patria honore caret*).

Se per spiegare quelle concordanze con le dottrine indiane si volesse andar di congettura in congettura, si potrebbe credere che nella notizia fornitaci dall'Evangelo, della fuga in Egitto, vi sia un fondamento storico e che Gesù, il quale sarebbe stato educato da sacerdoti egizi la cui religione era di origine indiana, abbia preso da essi l'etica indiana ed il concetto dell'incarnazione: una volta ritornato in patria, egli si sarebbe studiato di adattarli ai dogmi ebraici e di innestarli sull'antico tronco dell'ebraismo. Il sentimento della propria superiorità morale ed intellettuale lo avrebbe, in ultimo, indotto a ritenere se stesso per un "Avatar", e perciò a chiamarsi "figlio dell'uomo", per indicare che egli era qualche cosa

di più di un semplice uomo. Si può, anzi, immaginare che, data la forza e la purezza della sua volontà, ed in virtù dell'onnipotenza inerente alla volontà come cosa in sè (onnipotenza a noi nota per il magnetismo animale e per gli effetti magici a questo affini) egli abbia pur anche potuto operare dei cosiddetti miracoli, vale a dire, che egli abbia potuto agire mediante un influsso metafisico della volontà; in ciò gli sarebbe stato di grande utilità l'insegnamento dei sacerdoti egizi. La leggenda avrebbe di poi ingrandito e moltiplicato questi miracoli. Poichè un vero e proprio miracolo sarebbe una smentita data dalla natura a se stessa (Gli Evangelii vollero corroborare la loro attendibilità con la narrazione di miracoli; in realtà essi l'hanno con ciò distrutta). Solo in virtù di queste presupposizioni possiamo spiegarci come Paolo, le cui lettere principali debbono pur essere genuine, abbia potuto con tutta serietà rappresentare un uomo morto da così breve tempo, che ancora sopravvivevano molti dei suoi contemporanei, come l'incarnazione di Dio ed una cosa sola con il creatore del mondo: chè del resto un'apoteosi seria di questa natura e di questo grado richiederebbe dei secoli per formarsi poco a poco. Ma, d'altra parte, si potrebbe dedurre da ciò un argomento per oppugnare la genuinità in generale delle lettere di Paolo.

Che in genere i nostri Evangelii si basino su di un qualche originale o per lo meno su di un frammento del tempo di Gesù, risalente ai suoi famigliari lo si può argomentare dalla scabrosa profezia della fine del mondo e del glorioso ritorno del Signore sulle nubi, il quale doveva aver luogo mentre parecchi presenti alla promessa erano ancora in vita. L'essere questa promessa rimasta inadempita è una ben spiacevole circostanza, che non solamente fu cagione di difficoltà in tempi posteriori, ma che procurò già a Paolo ed a Pietro gravi imbarazzi, per i quali si veda il pregevole libro del Reimarus, *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 42-44. Se i Vangeli fossero stati compilati forse cento anni più tardi e senza l'ausilio di documenti dell'epoca, gli autori ben si sarebbero guardati dall'inserirvi siffatte profezie, il cui mancato esito già aveva sollevato tanto imbarazzo. Nè i redattori degli Evangelii avrebbero mancato di omettere tutti quei passi dai quali Reimarus con molta perspicacia dedusse ciò che egli chiama il primo sistema dei discepoli, secondo il quale Gesù non era per essi che un liberatore terreno dei giudei, se non avessero lavorato sul fondamento

di documenti contemporanei che contenevano tali passi. Poichè una tradizione puramente orale fra i credenti avrebbe lasciato cadere nell'oblio quelle cose che avessero potuto creare delle difficoltà alla fede. A proposito di Reimarus, egli ha stranamente dimenticato il passo Joh. 11, 48 (cfr. con 1, 50 e 6, 15) più di qualsiasi altro favorevole alla sua ipotesi, e del pari Matt. 27, v. 28-30; Luc. 23, v. 1-4, 37, 38 e Joh. 19, v. 19-22. Se si volesse sostenere seriamente quest'ipotesi e svolgerla, si dovrebbe ritenere che il contenuto religioso e morale del cristianesimo sia stato raccolto da ebrei alessandrini versati nelle dottrine indiane e buddistiche e che più tardi tutto questo contenuto si sia concentrato intorno alla storia di un eroe politico e della sua tragica sorte, il quale da messia terreno venne trasformato in un messia celeste. A dir vero, ciò si presta a molte obiezioni. Tuttavia il principio mitico stabilito dallo STRAUSS a spiegazione della storia evangelica può certamente venir considerato, almeno per ciò che riguarda le particolarità della medesima, come giusto: ed è difficile distinguere fin dove esso si estenda. Come si formino questi miti, si può chiaramente vedere da altri esempi più vicini a noi e di minor importanza. Così, per esempio, durante tutto il medioevo re Arturo è, così in Francia come in Inghilterra, una figura ben definita e singolare, famosa per le sue imprese, che sempre si presenta a noi col medesimo carattere e col medesimo seguito di persone, e che colla sua tavola rotonda, i suoi cavalieri, le sue eroiche imprese, il suo bizzarro scudiero, la sua perfida consorte coll'inseparabile Lancillotto formò per molti secoli il tema costante dei poeti e dei romanzieri, i quali tutti sempre ci dipingono le stesse persone col medesimo carattere, concordando abbastanza anche negli avvenimenti ed unicamente differendo nella descrizione delle usanze e dei costumi a seconda della rispettiva loro epoca. Orbene, alcuni anni fa il ministero francese aveva mandato in Inghilterra il signor De la Villemarqué per far ricerche intorno alle origini delle leggende del re Arturo. E per ciò che riguarda la realtà dei fatti, venne assodato che in principio del sesto secolo aveva vissuto nel Galles il capo di un piccolo regno, per nome Arturo, il quale combattè strenuamente contro i Sassoni invasori, ma le cui gesta poco rilevanti sono tuttavia dimenticate. Ed è di questo capo che si è fatto, solo il cielo sa il perchè, un personaggio così splendido, celebrato per molti secoli in innumerevoli canzoni, poemi e romanzi. Vedasi

a questo riguardo: *Contes populaires des anciens Bretons, avec un essay sur l'origine des épopées sur la table ronde*, par Th. De la Villemarqué, vol. II, 1842, ed altresì *The life of King Arthur, from ancient historians and authentic documents*, by Ritson, 1825, ove egli appare come una figura lontana ed indefinita, sebbene non priva di un fondamento reale. — Quasi altrettanto si può dire di Rolando, l'eroe dell'intero medioevo che è celebrato in innumerevoli canzoni, poemi epici e romanzi e pur anche per via delle colonne di Rolando e fornì all'Ariosto materia per il suo poema ond'egli risorge trasfigurato: di lui non vi è che un sol cenno nella storia ed ancora soltanto occasionalmente ed in tre parole, allorquando, cioè, Eginhard così lo menziona fra i notabili rimasti presso Roncisvall: *Hroulandus, Britannici limitis praefectus*, e questo è tutto ciò che noi sappiamo di lui; come tutto ciò che noi propriamente sappiamo di Gesù Cristo è nel passo di TACITO (*Annal.*, L, XV, c. 44). Un altro esempio ci è ancora fornito dall'universalmente celebre *Cid* degli Spagnuoli, glorificato da leggende e cronache e soprattutto dalle canzoni contenute nel così celebre e così meravigliosamente bello *Romancero* ed infine dalla miglior tragedia di Corneille; che tutte discretamente concordano negli avvenimenti principali, specialmente per ciò che riguarda Chimene; mentre dagli scarsi dati storici che noi possediamo intorno a lui, altro non sappiamo se non che egli fu un valoroso cavaliere ed un segnalato condottiero, ma di carattere infido e crudele, anzi, venale, al servizio ora di questa ora di quella parte e più spesso dei saraceni che non dei cristiani, a un dipresso come un condottiero mercenario; unito in matrimonio con una certa Chimene; come più particolarmente si può vedere nelle *Recherches sur l'histoire de l'Espagne* par Dozy, 1849, vol. I — che sembra essere risalito per il primo alle vere fonti. — Quale sarà il fondamento storico dell'*Iliade*? Anzi, per venire ad un fatto concreto, non dimentichiamo la storiella del pomo di Newton, della quale io ho più sopra mostrato la mancanza di fondamento, e che nondimeno è stata ripetuta in migliaia di libri; tantochè lo stesso Euler nel primo volume delle sue lettere alla principessa non ha mancato di tratteggiarla con cura. — Perchè si potesse annettere una qualche importanza alla storia, bisognerebbe che il genere umano fosse assai meno mendace di quel che purtroppo non sia.

7. [§ 180].

Delle sette.

L'augustinismo con il suo dogma del peccato originale e tutto ciò, che a questo si riconnette, costituisce, come già si disse, il vero e ben inteso cristianesimo. Il pelagianismo rappresenta, al contrario, lo sforzo diretto a ricondurre il cristianesimo al rozzo e volgare ebraismo ed al suo ottinismo.

L'opposizione che in ogni tempo divise la chiesa fra augustinismo e pelagianismo potrebbe ridursi come all'ultima sua ragione, a ciò che il primo parla della cosa in sè, il secondo invece del fenomeno, che esso scambia per la cosa in sè. Per esempio, il pelagianismo nega il peccato originale perchè il bambino, il quale, non ha ancora potuto far nulla, deve essere innocente; esso non vede che il bambino incomincia bensì ad esistere come fenomeno, ma non come cosa in sè. E così deve dirsi per ciò che riguarda la libertà della volontà, la morte espiatrice del Salvatore, la grazia, in breve, tutto il resto. — Per la sua maggior chiarezza e volgarità, il pelagianismo è sempre dominante: e più che mai esso predomina ai nostri giorni sotto il nome di razionalismo. Un pelagianismo attenuato è professato dalla chiesa greca, come, dopo il Concilio Tridentino, è pur professato dalla chiesa cattolica che per esso volle mettersi in opposizione a Lutero, inclinando all'augustinismo e quindi al misticismo, ed altresì a Calvino: non meno semipelagiani sono i gesuiti. I giansenisti sono, al contrario, agostiniani e la loro concezione ben potrebbe venir considerata come la più pura forma del cristianesimo. Giacchè il protestantesimo, per aver ripudiato il celibato ed in generale il vero e proprio ascetismo coi suoi rappresentanti, i santi, si è ridotto ad essere un cristianesimo mitigato e per così dire smussato, come se fosse mancante del vertice: esso finisce nel nulla.

8. [181].

Del razionalismo.

Il punto centrale, il cuore del cristianesimo è costituito dalle dottrine della prima caduta, del peccato originale, della redenzione

dal nostro stato naturale e della corruzione dell'uomo naturale insieme a quella della redenzione dell'umanità per opera del Salvatore alla quale si può partecipare per la fede in Cristo. Per queste dottrine il cristianesimo appare come una religione pessimistica, opposta in ciò all'ottimismo dell'ebraismo come del figlio genuino di quest'ultimo, dell'islamismo; affine invece al bramanesimo ed al buddismo. — L'universale caduta in Adamo e la conseguente universale dannazione, come l'universale redenzione pel Salvatore dicono altresì che la vera essenza e la vera radice dell'uomo non stanno nell'individuo, ma nella specie, la quale è l'*idea* (platonica) dell'uomo, la cui manifestazione dispersa nel tempo costituisce gli individui.

La differenza fondamentale delle religioni dipende dall'essere le medesime pessimistiche oppure ottimistiche; per nulla invece dall'insegnare il monoteismo, o il politeismo, la trimurti, la trinità, il panteismo, l'ateismo (come il buddismo). In conseguenza di ciò, l'A. T. ed il N. T. sono diametralmente opposti l'uno all'altro e la loro congiunzione forma uno strano centauro. E cioè l'A. T. è ottimistico, il N. T. è pessimistico. Quello deriva evidentemente dalla dottrina di Ormuzd; questo è per il suo spirito affine al bramanesimo ed al buddismo, quindi verosimilmente deve anche venir derivato storicamente da essi. Quello è una musica in tono maggiore, questo in tono minore. Nell'A. T. fa unicamente eccezione il peccato originale ma vi resta ozioso, e vi sta come un *hors d'œuvre*, finchè il cristianesimo lo riprende per servirsene come suo unico possibile punto d'attacco.

Senonchè i nostri odierni razionalisti, calcando le orme di Pelagio, cercano con tutte le forze di cancellare, a forza di commenti esegetici, quel carattere fondamentale più sopra attribuito al cristianesimo e così rettamente inteso e per quanto era possibile sistematizzato da Agostino, Lutero e Melancton, per ricondurre il cristianesimo all'ottimistico, arido ed egoistico ebraismo, con l'aggiunta di una morale migliore e di una vita futura, quali richiede un ottimismo conseguente perchè le meraviglie dell'esistenza non vadano a finir così presto e la morte, che troppo alto protesta contro l'ottimismo e come il Convitato di pietra si presenta alla fine al gaudente Don Juan, venga tolta di mezzo. — Questi razionalisti sono persone oneste, ma volgari; che non intuiscono nemmenoamente il senso profondo del mito del nuovo testamento e non

possono elevarsi al disopra dell'ottimismo ebraico come quello che è per essi intelligibile e confacente. Essi vogliono la nuda ed arida verità così nella storia come nel dogma. Essi possono venir paragonati agli euemeristi dell'antichità. A dir vero, le dottrine dei soprannaturalisti sono, in fondo, una mitologia: ma questa non è che il veicolo di più importanti e più profonde verità, che per altre vie non potrebbero venir accostate all'intelligenza della folla. — Per contro, quanto i razionalisti siano lontani da ogni conoscenza, anzi, da ogni presentimento del senso e dello spirito del cristianesimo, ci è mostrato dal loro grande apostolo WEGSCHEIDER, il quale nella sua ingenua dogmatica (§ 115 con le annotazioni) ardisce contrapporre le insipide chiacchiere di CICERONE nei libri *de officiis* alle profonde sentenze di Agostino e dei riformatori sul peccato originale e sulla corruzione essenziale dell'uomo naturale, e ciò perchè quelle meglio si convengono a lui. Fa veramente meraviglia vedere la serenità con cui quest'uomo mette in mostra la propria fatuità e volgarità, anzi, la propria incapacità perfetta di comprendere lo spirito del cristianesimo. Ma egli non è che uno fra i molti. Ha pure BRETTSCHEIDER a forza di esegesi eliminato il peccato originale dalla Bibbia; mentre il peccato originale e la redenzione formano l'essenza del cristianesimo. — D'altra parte non si può negare che i soprannaturalisti, non siano preti nel significato peggiore del termine. Veda il cristianesimo come potrà cavarsela tra Scilla e Cariddi. L'errore comune alle due parti consiste in ciò, che esse cercano nella religione la verità nuda, arida, letterale. Ma questa può soltanto essere oggetto della filosofia: la religione conosce solo quella verità che meglio si conviene al popolo, la verità indiretta, simbolica ed allegorica. Il cristianesimo è un'allegoria che ritrae una pensiero vero; ma il vero non è qui rappresentato dall'allegoria per se stessa. Nel credere ciò sta appunto l'errore in cui concordano soprannaturalisti e razionalisti. Quelli pretendono di affermare l'allegoria come vera per se stessa; questi rivestono e foggiano l'allegoria così che possa essere vera secondo il loro criterio. Per conseguenza ognuna delle due parti discute contro l'altra con eccellenti e poderose ragioni. I razionalisti dicono ai soprannaturalisti: " la vostra dottrina non è vera „. Alla loro volta costoro dicono ai razionalisti: " la vostra dottrina non è più cristianesimo „. Ed entrambe le parti hanno ragione. I razionalisti credono di prender come norma la ragione: ma in realtà

essi prendono la ragione circoscritta nelle presupposizioni del teismo e dell'ottimismo, come a un di presso fa Rousseau nella *Profession de foi du vicaire savoyard*, questo prototipo di ogni razionalismo. Di ciò che forma il dogma cristiano essi pretendono quindi di non lasciar sussistere nulla, se non ciò che essi ritengono per vero in senso proprio: ossia il teismo e l'anima immortale. Ma quando con l'audacia dell'ignoranza essi si appellano in ciò alla ragion pura, bisogna rispondere loro con la critica della medesima, onde far loro vedere che questi dogmi da essi scelti e conservati, siccome conformi alla ragione, si basano unicamente su di un'applicazione trascendente di principi immanenti e non formano quindi che un dogmatismo filosofico non critico e perciò insostenibile, un dogmatismo che la critica della ragion pura combatte ad ogni pagina, dimostrandone la vanità; come del resto già il suo stesso nome annunzia la sua opposizione contro il razionalismo. Laonde mentre non si può negare al soprannaturalismo una verità allegorica, il razionalismo non ne ha alcuna. I razionalisti hanno interamente torto. Chi vuol essere razionalista deve essere filosofo e come tale emanciparsi da ogni autorità, andar avanti e non aver paura di nulla. Ma se si vuol essere teologo, si deve essere conseguente e non abbandonare il fondamento dell'autorità, neppure quando essa ci impone di credere l'inconcepibile. Non si può servire due padroni: quindi o la ragione o la scrittura. Tenere un *juste milieu* vuol dire qui sedersi fra due sedie. O credere o filosofare! ciò che si sceglie di essere, si deve esserlo completamente. Ma credere fino ad un certo punto e non oltre vuol dire mancar di coraggio; e questo è realmente il carattere fondamentale del razionalismo. Per contro, i razionalisti sono moralmente giustificati in quanto agiscono lealmente e non illudono che se stessi; mentre i soprannaturalisti col difendere la verità in senso proprio, mentre si tratta di una semplice allegoria, cercano, per lo più intenzionalmente, di ingannare gli altri. Tuttavia nello sforzo diretto a ciò ottenere, vien salvata la verità contenuta nell'allegoria; laddove i razionalisti nella loro nordica *platitudo* e volgarità fanno getto di questa verità e con essa di tutta l'essenza del cristianesimo, anzi a poco a poco finiscono per arrivare in ultimo colà dove ottant'anni dianzi Voltaire era pervenuto d'un sol tratto. È spesso divertente vedere come essi nello stabilire le proprietà di Dio (la Quidditas del medesimo), dove purtroppo la sem-

plice parola " Dio „ non basta più, cercano accuratamente di restare nel *juste milieu* fra l'uomo e la forza naturale; ciò che invero è assai difficile. Frattanto in questa lotta tra razionalisti e sopranaturalisti, i due partiti si distruggono l'un l'altro, come i guerrieri nati dai denti del dragone seminati da Cadmo. Ed il colpo di grazia è dato dall'ipocrisia dei Tartufi che prosperano ancora assai bene nell'uno dei campi. Come nel carnevale delle città italiane tra le persone che pacatamente e seriamente si occupano dei loro affari si vedono andar in giro delle maschere pazzе, così in Germania noi vediamo tra i filosofi, i naturalisti, gli storici, i critici ed i razionalisti aggirarsi dei Tartufi nel costume di qualche secolo fa e l'effetto è comico specialmente quando predicano.

Coloro i quali si illudono che le scienze possano sempre più progredire e diffondersi senza che ciò sia di ostacolo al sussistere ed al fiorire della religione, — sono in un grande errore. La fisica e la metafisica sono le naturali nemiche della religione quindi questa la nemica di quelle, che essa cerca in ogni tempo di opprimere, come queste ultime cercano di distruggere la religione. Voler parlare di pace e di concordanza tra di esse è supremamente ridicolo: si tratta qui di un *bellum ad internecionem*. Le religioni sono figlie dell'ignoranza e non sopravvivono a lungo alla madre. Omar, Omar ben aveva ciò compreso, quando arse la biblioteca di Alessandria: la ragione da lui addotta che il contenuto dei libri o è compreso nel Corano o non vi è compreso, in ogni caso è superfluo, è ritenuta per scipita ed è invece assennata, purchè intesa *cum grano salis*, venendo essa a dire che le scienze, quando superino la portata del Corano, sono nemiche della religione e non debbono quindi venir tollerate. Il cristianesimo ben sarebbe in migliori condizioni se i capi cristiani avessero posseduto la prudenza di Omar. Ma voler ora ardere tutti libri, abolire le accademie, tiranneggiare le Università col *pro ratione voluntas* per ricondurre l'umanità al punto in cui era nel medio evo, è alquanto tardi. Con un manipolo di oscurantisti non si può fare tutto questo: ai nostri giorni la gente li guarda come persone che vogliono spegnere la luce per rubare. Onde oramai è evidente che i popoli pensano a scuotere il giogo della fede: i sintomi di questa ribellione sono dappertutto visibili, sebbene variamente modificati a seconda del luogo. La cagione di ciò va ricercata nel progresso del sapere tra il popolo. Le cognizioni d'ogni specie, che si moltiplicano ogni giorno e

sempre più si estendono in ogni direzione, allargano l'orizzonte individuale in ciascuno secondo la propria sfera, fino a che dinanzi alla vastità di questo orizzonte i miti che formano lo scheletro del cristianesimo si rattroppiscono così miseramente, che la fede non può più tenervi. La religione, come un abito infantile, si fa troppo angusta per l'umanità; e non c'è rimedio; essa scoppia. Fede e scienza mal si sopportano nel medesimo capo: esse vi sono come lupo e pecora in una gabbia; e ben è la scienza il lupo che minaccia di divorare la sua vicina. — Nell'ora del supremo pericolo si vede la religione aggrapparsi alla morale, della quale vorrebbe spacciarsi per madre: ma essa non lo è per nulla! La vera morale e la vera moralità sono indipendenti da qualsiasi religione, sebbene ciascuna di queste dia alla morale una sanzione e le presti con ciò un appoggio. — Il cristianesimo cacciato dapprima dal ceto medio, si rifugia nel ceto infimo, dove è affar di confraternite ed in quello più alto, dove è affar di politica e dove si dovrebbe tuttavia riflettere che anche qui possono trovar applicazione le parole di Goethe:

So fühlt man Absicht und man ist verstimmt
(Si sente l'intenzione e se ne prova disgusto).

Il lettore rammenti nuovamente qui il passo del Condorcet citato nel § 174.

La fede è come l'amore: essa non può venir imposta. È quindi un'impresa molta pericolosa il volerla introdurre o rinvigorire per mezzo di regolamenti politici: poichè allo stesso modo che volendo imporre l'amore si ha per risultato l'incredulità. Soltanto indirettamente, e quindi per mezzo di disposizioni prese in un tempo molto anteriore, si può giovare alla fede, e cioè col preparare ad essa un buon terreno su cui possa prosperare: questo terreno è l'ignoranza. A favorire quest'ultima si è sempre pensato in Inghilterra già dagli antichi tempi fino ai nostri giorni, tanto che i due terzi della nazione non sanno leggere; è quindi perciò che ancora oggidì regna una fede così cieca, quale invano si cercherebbe altrove. Ora però anche il governo sta togliendo l'insegnamento popolare di mano al clero; onde la religione sarà ben presto nel suo periodo di decadenza. Tutto ben considerato, si può quindi ritenere che il cristianesimo, continuamente minato dalla scienza, si avvicina al suo termine. Il medesimo può tuttavia ancora trarre

argomento di speranza dalla considerazione che periscono solo quelle religioni che non posseggono documenti. Perita è la religione dei greci e dei romani, che dominarono la terra. Al contrario si è conservata la religione del disprezzato ed insignificante popolo ebraico: e si è del pari conservata la religione del popolo zendo presso i Guebri. Per contro è tramontata la religione dei galli, degli scandinavi e dei germani. Sussistono e fioriscono invece la religione bramantica e quella buddistica: esse sono le più antiche di tutte ed hanno estesi documenti.

9. [§ 181 bis].

Una religione che si fonda su di un *solo avvenimento*, ed anzi di questo, che è accaduto in un tempo determinato, vuol fare il centro del mondo e di tutta l'esistenza ha un fondamento così debole, che sarà ad essa impossibile di sussistere non appena la gente sia capace di qualche riflessione. Quanto invece è più saggia nel buddismo la dottrina dei mille Budda! Così non avviene come nel cristianesimo, dove Gesù Cristo ha redento il mondo e non vi è fuori di lui possibilità di salvezza — mentre quattro mila anni con tutti i loro monumenti che si elevano grandi e maestosi nell'Egitto, nell'Asia e nell'Europa, nulla sapevano di lui, così che quelle civiltà conducono, malgrado tutto il loro splendore, diritto al demonio! La moltitudine dei Budda è necessaria perchè alla fine di ogni Kalpa il mondo perisce e con esso la dottrina, ed un nuovo mondo esige per conseguenza un nuovo Budda. La salute del mondo è sempre presente (1).

Se la civiltà è più progredita tra i popoli cristiani, non è già perchè il cristianesimo sia stato ad essa favorevole, ma perchè esso è in decadenza e più non esercita che un'influenza assai debole. Finchè quest'ultima fu viva, la civiltà rimase indietro: nel medio evo. L'islamismo, il bramanesimo ed il buddismo esercitano

(1) [Variante:] Uno speciale svantaggio del cristianesimo che particolarmente si oppone alla pretesa sua di divenire la religione universale consiste in ciò che esso si aggira, nel punto principale, attorno ad un solo avvenimento individuale e da questo fa dipendere la sorte del mondo. Ciò è tanto più repugnante, in quanto ognuno è *a priori* in diritto di ignorare completamente tale avvenimento.

ancora un'influenza decisiva sulla vita: in China meno che altrove, onde la civiltà di questa nazione più si accosta alla civiltà europea. Ogni religione è in antagonismo con la cultura.

Invece di considerare la verità delle religioni come una verità allegorica, si potrebbe considerarle (come nella teologia morale kantiana), quali ipotesi pratiche o schemi direttivi, o regole sul tipo delle ipotesi fisiche della corrente elettrica, nell'esplicazione del magnetismo, o degli atomi, nella spiegazione delle proporzioni fisse nelle combinazioni chimiche, ecc. (1), ipotesi che noi ci guardiamo dallo stabilire come vere obbiettivamente, ma delle quali pur ci serviamo per collegare i fenomeni; in quanto per ciò che riguarda il risultato e l'esperimento esse fanno presso di noi all'incirca il medesimo ufficio della verità stessa. Le religioni sono la stella polare dell'agire, il termine subiettivo in cui ha quiete il pensiero.

Per la folla i soli argomenti comprensibili sono i miracoli; ed è perciò che tutti i fondatori di religioni non mancano di farne.

I teologi cercano di interpretare i miracoli della Bibbia ora in modo allegorico, ora in modo naturale, in certo qual modo per liberarsene: giacchè essi sentono che *miraculum sigillum mendacii*.

I documenti religiosi contengono dei miracoli a conferma del loro contenuto: ma giunge un tempo in cui questi miracoli agiscono in senso opposto.

Quanto sia debole la coscienza che le religioni hanno del loro valore, si può arguire dalle gravi pene che sono minacciate a chi le schernisce.

Fra le molte pene ed infelicità che accompagnano la sorte dell'uomo non è certo di minor conto questa che noi siamo qui senza nulla sapere della nostra origine, del termine e del fine a cui tendiamo: chi è intimamente compenetrato dal sentimento di questo male non potrà esimersi dal provare un certo qual risentimento contro coloro che pretendono di possedere intorno a ciò notizie speciali, che esse vogliono comunicare a noi sotto il nome di rivelazioni.

Io vorrei consigliare ai signori della rivelazione di non parlare troppo di rivelazione ai nostri giorni; che potrebbe facilmente una

(1) Anche i poli, l'equatore ed i paralleli del firmamento sono ipotesi di questa specie: nel cielo non vi è nulla di simile: esso non gira.

qualche volta venir ad essi rivelato che cosa propriamente sia la rivelazione.

I governi europei proibiscono qualsiasi attacco alla religione dominante. Ma essi stessi mandano dei missionari nei paesi bramanici e buddistici, i quali si studiano di demolire le religioni del luogo per far posto a quella da essi importata. E poi mandano le più alte strida se qualche volta un imperatore cinese od un mandarino del Tonchino fa tagliar loro la testa.

Le religioni invadono il mondo e vi dominano, e la grande massa degli uomini obbedisce ad esse. Ma accanto ad esse lentamente si evolve in tranquilla successione la serie dei filosofi i quali lavorano a spiegare il grande mistero a quei pochi che per speciali disposizioni e per speciale cultura sono in grado di lavorare alla soluzione del grande enigma. In media vi è un filosofo per ogni secolo: e non si tosto egli è stato riconosciuto come vero filosofo, egli viene accolto con giubilo ed ascoltato con reverenza.

10. [§ 182].

Nei secoli passati la religione era una foresta dietro la quale potevano tenersi e nascondersi gli eserciti. Or dopo tanti tagli è appena più una macchia dietro cui possono qualche volta appiattarsi dei furfanti. Bisogna quindi guardarsi da quelli che vorrebbero tirarla in ballo ad ogni occasione e rispondere loro col proverbio sopra citato: *detras de la cruz está el diablo*.

II.

1. [N. Par., § 377].

Dio venne a poco a poco, specialmente nel periodo della scolastica e dopo di questo, rivestito di molteplici attributi; l'illuminismo ci ha condotti a spogliarvelo nuovamente, ritogliendogli l'un attributo dopo l'altro e volentieri lo si sarebbe del tutto spogliato se non fosse stato del timore di trovare che tutto si riduceva agli abiti e che non v'era niente dentro. Due sono gli attributi indispensabili di Dio, la personalità e la causalità: essi debbono sempre trovarsi nel concetto di Dio, di cui sono le quali-

ficazioni più necessarie; tolti questi due attributi si può ben ancora parlare di Dio, ma non più pensarlo.

Ora io dico: in questo mondo fenomenico, sensibile, intelligibile esistono bensì la personalità e la causalità, esse sono anzi necessarie. — Ma la coscienza migliore che è in me mi eleva in un mondo dove non vi è più nè personalità nè causalità, nè soggetto nè oggetto. È mia speranza e mia convinzione che questa coscienza migliore (soprasensibile, supertemporale) sarà la mia unica coscienza: perciò io spero che Dio non esista.

Se si vuol usare simbolicamente l'espressione "Dio", intendendosi per essa la coscienza migliore stessa o qualche cosa che non si può ben discernere, nè si sa enunciare, sia pure: non però, come io penso, tra filosofi.

2. [§ 378].

Dio è nella moderna filosofia ciò che furono gli ultimi re franchi sotto i *Maiores domus*, un vuoto nome che si conserva per fare più tranquillamente all'ombra di esso il proprio comodo.

3. [§ 379].

Quella della confessione è stata un'idea felice: poichè in realtà ognuno di noi è un giudice competente e perfetto, un conoscitore acuto del bene e del male, un moralista scrupoloso che ama il bene e rifugge dal male, — tutto questo però finchè esamina non le proprie azioni, ma le altrui, e non ha che da approvare o da disapprovare, ricadendo il peso dell'agire sulle altrui spalle. Onde, come confessore, ciascuno può benissimo far le veci di Dio.

4. [§ 380].

Se noi assumiamo (ciò che risulta con discreta certezza non appena si ammetta la veridicità dei vangeli per ciò che riguarda le cose principali), che Gesù Cristo fu un uomo completamente puro dal male e da ogni inclinazione peccaminosa (1); il corpo di

(1) Paulus ad Romanos 8, 3 "Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati". Questo è spiegato da Sant'Agostino, liber. 83, *quaestionum quaestio*, 66: "Non enim caro penati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat".

Gesù deve invero (poichè al corpo vanno necessariamente unite le male inclinazioni, anzi il corpo altro non è che l'inclinazione peccaminosa incarnata, fatta sensibile) venir definito una parvenza di corpo (1). Ora il credere che un uomo simile, completamente puro da cattive inclinazioni, rivestito solo di una parvenza di corpo, sia nato da una vergine, è un pensiero eccellente. Anche fisicamente si può additare una sebben lontana possibilità di ciò. Certi animali (come credo, insetti) hanno questo di particolare che la fecondazione della madre ha ancora effetto sulla sua prole, ed anche sulla prole della prole, che può deporre delle uova senza essere fecondate. Che ciò si sia per una volta avverato tra gli uomini non è così inverosimile a credersi come il credere che sia realmente esistito un uomo esente dal peccato; e se noi accettiamo quest'ultimo caso, può benissimo venir accettato quell'altro in considerazione di quell'armonia, superiore ad ogni ragione, che sussiste fra l'incorporazione ed il carattere intelligibile di ogni essere vivente, e dell'ereditarietà di molte inclinazioni e dei tratti del carattere.

5. [§ 381].

Ciò che distingue i teisti dagli atei, dagli spinozisti e dai fatalisti è che quelli ammettono un principio arbitrario del mondo, questi un principio naturale: i primi fanno derivare il mondo da una libera volontà, i secondi lo fanno derivare da una causa. Una causa opera con necessità, una volontà con libertà. Senonchè una volontà senza motivo è così impossibile a pensarsi come un effetto senza causa. Se il mondo deve aver avuto un'origine, deve, come vogliono gli atei, esservi preesistita una causa: vale a dire, questa non deve aver avuto nulla prima di sè di cui fosse effetto, da cui fosse costretta ad operare e per mezzo di cui possa venire spiegata: essa opera quindi con assoluta necessità, opera per una necessitazione assoluta (ossia indipendente da ogni ragione), e

(1) * *Alii Valentinum secuti historiam generationis Christi totam converterunt in allegoriam; cui se opposuit ex orthodoxis Irenaeus. Post hunc Appelles alique Christum verum hominem esse negantur, Phantasma sine corpore esse affirmantes. Contra quos disputavit Tertullianus, eo praecipue argumento, quod incorporum nihil est. — Arrii haeresis negavit Christum esse Deum.* HOBBS, *Laevathan*, c. 46.

questo è appunto propriamente il fatalismo. I teisti fanno invece operare una volontà senza motivo; onde il risultato è altrettanto insensato quanto quello del fatalismo: e cioè, un volere senza ragione, come in questo una necessità senza cagione.

Che gli uomini si appaghino piuttosto di un volere senza ragione che non di una necessità senza cagione è abbastanza strano. Questo può forse derivare da ciò, che ogni causa è per se stessa investigabile, non così ogni motivo, potendo colui che agisce dissimularlo: ma anche allora essi gli prestano segretamente un motivo occulto.

I due partiti possono venir messi fuori questione unicamente col mostrar loro che la volontà e la causalità, la libertà e la natura non sono che una cosa sola. A ciò spianerà la via la mia nuova dottrina secondo la quale il corpo è la volontà oggettivata: la volontà è per se stessa sottoposta alla legge della motivazione, e, come corpo, a quella della causalità. Quale la volontà, tale il corpo; per conseguenza altresì quale la motivazione, tale la causalità.

6. [§ 382].

Allo stesso modo che le divinità antiche sono soggette al fato, così Dio venne dai filosofi cristiani sottoposto alle *aeternae veritates*, ossia alle verità metafisiche, matematiche e logiche (1), che, come tali, non sono valide per la volontà di Dio, nè da lui dipendono, ma anzi valgono anche di fronte a lui.

7. [§ 383].

Il beneficio più reale recato da una religione sinceramente creduta è quello di rimediare nel modo migliore al vuoto ed all'aridità della vita con l'aprire, accanto al mondo reale, un secondo mondo invisibile e con l'assicurare un rapporto continuo, interessante, pieno di speranze, cogli esseri di questo altro mondo. Così il pio indiano, il greco od il cattolico di altri tempi erano sempre occupati dei loro dèi o dei loro santi, cui dovevano essere rivolti e dedicati sacrifici, preghiere, ornamenti sacri, voti, messe, sacramenti, reverenze alle immagini, pellegrinaggi; ogni evento della

(1) Da alcuni altresì alla validità della legge morale.

vita veniva riguardato come una specie di risposta di quegli esseri, ed il rapporto con essi, che occupava quasi metà del tempo ed era molto più interessante del commercio con gli uomini, ornava la vita di un'illusione poetica che le conferiva una specie di fascino continuo e l'illuminava delle più dolci speranze. Ed illusione è in ultima analisi ogni felicità.

Tutto ciò invero può offrire solo una religione che sia seriamente creduta, che possenga gran dovizia di dèi e di santi immaginari ed esiga molte cerimonie, non certo un protestantesimo volgare ed astratto, rigorosamente monoteistico e razionale; onde ha perfettamente ragione Goethe riguardo a ciò che egli dice, nella sua vita, intorno ai sacramenti dei cattolici e dei protestanti. La nostra epoca, nella quale la religione si è a poco a poco pressochè estinta, difetta di questo magico passatempo. Eppure lo spogliarsi degli errori, anche quando questi siano fonte di felicità, è sempre un guadagno. Quel culto degli dèi e dei santi è poi sempre funesto in ciò che, in caso di disgrazia, si disperdono le forze nella preghiera e nei sacrifici, invece di opporle attivamente all'avversità.

8. [§ 384].

La religione cattolica insegna a mendicare dal cielo ciò che sarebbe troppo incomodo a conquistarsi. I preti son i mediatori di questa mendicizia.

9. [§ 385].

Chi cerca una ricompensa alle sue azioni in questo mondo od in un mondo futuro è un egoista: ed è affatto indifferente che egli perda la prima per forza del caso che regna nel mondo o la seconda per la vana sua illusione d'un al di là; l'uno e l'altro non è che un'occasione a guarire dal volere, dal perseguire dei fini egoistici.

Ma se alcuno deve avere dei fini egoistici, io non posso non stimare assai più colui che se li propone crudamente, nello stile di Machiavelli, e con l'accortezza e la conoscenza delle cause e dei motivi da cui scaturiscono le conseguenze cerca di conseguirli; che non colui che distribuisce molte elemosine nella fiducia di

ricevere un giorno il decuplo e così di assicurarsi, nella vita avvenire, prodigiose ricchezze (Tra i due l'unica differenza consiste nella accortezza). E se anche mi allietta la vista di qualche beneficio recato da quest'ultimo ad un infelice, la mia gioia non è diversa da quella che proverei se un caso qualsiasi, un tesoro dissepolto, avesse compiuta la stessa opera pietosa.

Non deve tuttavia dimenticarsi che taluno dà unicamente per puro amore (che è compassione), e per buona volontà; ma, quando vuol rendere conto di questo suo agire alla propria ragione, per mancanza di sapere ed ignoranza della vera filosofia, va a cercare la risposta in un sistema qualunque di dogmi. Ciò è affatto indifferente e non toglie all'atto suo il suo vero significato ed il suo valore morale.

10. [§ 386].

Il mito della trasmigrazione delle anime è il mito più profondo, più significativo, quello che più si accosta alla verità filosofica, tanto che io la ritengo il *non plus ultra* della rappresentazione mitica. Onde anche Pitagora e Platone l'hanno tenuta in onore ed applicata: ed il popolo presso cui essa regna come credenza popolare e sulla cui vita esercita un'influenza decisiva può appunto per questo venir considerato come il popolo più emancipato, come è altresì il più antico.

11. [§ 387].

Nel *Desatir*, un libro scritto in una lingua completamente sconosciuta, ma di cui vi è una traduzione persiana, e che Sir W. Jones ritiene, forse erroneamente, come il più antico di tutti i libri noti, la trasmigrazione delle anime viene estesa fino alle piante ed anche ai metalli ed ai minerali: *Bombay transact.*, vol. II, pag. 355 (1).

12. [§ 388].

Ad ammansare i rozzi animi ed a trattenerli dall'ingiustizia e dalla crudeltà, la verità non giova: poichè essi non sono in grado

(1) [Più tardi]: Fu pubblicato in inglese a Bombay, 1818.

di afferrarla: da ciò l'errore, la leggenda, la parabola. Onde la necessità delle religioni positive.

13. [§ 389].

Religione naturale, o, come oggi si usa chiamarla, filosofia della religione, significa un sistema filosofico che nei suoi risultati concorda con qualcuna delle religioni positive, così che l'uno e l'altra vengono perciò, agli occhi dei seguaci dell'uno o dell'altra, a trovarvi la loro conferma.

14. [§ 390].

“ Filosofia della religione „ è il termine in voga usato per esprimere la “ religione naturale „. Ma una religione naturale non esiste; tutte le religioni sono prodotti artificiali.

15. [§ 391].

Ogni religione positiva è propriamente l'usurpatrice del trono che spetta alla filosofia. Perciò i filosofi le saranno costantemente ostili: quantunque essi debbano considerarla come un male necessario, come una stampella per l'infermità e la debolezza spirituale della maggior parte degli uomini.

16. [§ 392].

Se un Dio ha fatto questo mondo, io non vorrei essere Dio; l'estrema miseria del mondo mi dilanierebbe il cuore.

17. [§ 393].

“ Deista „ significa ebreo incirconciso.

18. [§ 394].

Come il dogma di un Dio creatore è incompatibile con quello della libertà dell'uomo, che dovrebbe risiedere nel suo *esse*, così esso è anche in contrasto con la dottrina dell'immortalità, onde

gli inventori del Dio creatore, gli ebrei, non assumono dopo morte alcuna vita: questa è piuttosto come un elemento straniero derivato dai misteri indiani, egiziani o greci e penetrato in quella rozza e barbara credenza ebraica allorchè venne riformata; ma essa non vi si adatta ed a ciò si riconnette forse la riforma dell'ebraismo per opera di Gesù Cristo.

Se dunque i nostri teologi ed i nostri " filosofi della religione " costantemente associano " Dio e l'immortalità " come due pensieri che si appartengono e due cose che si convengono per eccellenza, ciò è puramente dovuto ad un'abitudine ed a difetto di riflessione. Poichè con quel grossolano ed abbominevole dogma giudaico non può sussistere l'immortalità come non può sussistere la libertà del volere.

19. [§ 395].

La parola " Dio " mi è ancora ripugnante perchè per essa si trasferisce sempre all'esterno ciò che è posto nell'interno. Laonde si potrebbe dire che la differenza fra il teismo e l'ateismo è una differenza spaziale. Ma la cosa sta piuttosto in questi termini: " Dio " è essenzialmente un oggetto e non il soggetto; onde non sì tosto è posta l'esistenza assoluta di Dio, è annullato il mio io.

Se si afferma l'identità del soggettivo e dell'oggettivo, può pure affermarsi l'identità del teismo e dell'ateismo. Certo tutte le contrapposizioni sono relative e da ognuna di esse si può salire ad un punto di vista generale, ove la contrapposizione più non esiste. Ma con ciò non si è guadagnato nulla.

20. [§ 396].

Ciò che si afferma in noi come volontà di vivere è pur ciò che nega questa volontà e si libera per questo mezzo dall'esistenza e dai suoi dolori: se ora noi in quest'ultima qualità la consideriamo come alcunchè di diverso e di separato da noi, poichè noi siamo la volontà di vivere che si afferma; e da questo punto di vista vogliamo chiamare " Dio " questo alcunchè di contrapposto al mondo (il quale è l'affermazione della volontà di vivere), così sia pure per il meglio di coloro che non vogliono rinunciare a quest'espressione. Essa non designerebbe tuttavia che un'*x* incognita della quale solo ci è nota la proprietà negativa, che essa nega

la volontà di vivere, come noi l'affermiamo; e che quindi è per questo diversa da noi e dal mondo, come per altra parte è poi di nuovo una con questo e con noi in quanto ciò che afferma può poi essere anche ciò che nega, non appena lo voglia.

Ma l'usare antiche espressioni per designare concetti nuovi è fonte di confusione: oltrechè in questo caso sarebbe un errore; poichè "Dio", sarebbe qui ciò che non vuole il mondo, laddove nel concetto di "Dio", si contiene che egli vuole l'esistenza del mondo.

È poi la parola "Dio", una parola così essenziale? — Se volete designare quella realtà metafisica che è dietro la realtà fisica e che rimane intatta dalle sue leggi, avete la volontà di vivere. La parola Dio vuol dire in tutte le lingue un uomo che ha fatto il mondo, in qualunque modo ciò si traduca o si veli.

Onde per evitare degli equivoci è meglio non usare questo termine. In filosofia la chiarezza è già per se stessa cosa abbastanza difficile: essa non va resa più difficile ancora con degli equivoci.

Noi non avremmo di questo Dio altra teologia fuorchè quella che ci dà Dionisio Areopagita nella sua *Theologia mystica*, la quale consiste puramente nello spiegare che trattandosi di Dio tutti i predicati non possono che venir negati e nessuno può venire affermato, perchè egli è posto al di là di ogni essere e di ogni conoscenza; onde Dionisio lo chiama *επεκειννα* "al di là", e lo designa come un qualche cosa assolutamente inaccessibile alla nostra conoscenza. Questa teologia è l'unica che risponda a verità. Senonchè essa è priva di contenuto. Essa nulla dice e nulla insegna: consiste solo nella dichiarazione che essa sa benissimo di non saper nulla e che non può essere altrimenti.

21. [§ 397].

Tholuck, con la sua pregevole traduzione dei mistici maomettani e le sue annotazioni cristiane, teistiche, le sue confutazioni e le sue polemiche contro il panteismo alla medesima annesse, può venir paragonato ad un eunuco che come guardiano dell'harem presenta e pone in mostra le bellezze nel modo più vantaggioso senza tuttavia provare per esse il minimo gusto, anzi trovando per suo conto questa passione ben insulsa quantunque egli per

intanto ci viva sopra. Ovvero può venir paragonato agli Olandesi i quali stampavano per amore di lucro tutti gli scritti peccanti e liberi dei Francesi, senza essere mai essi medesimi capaci di un motto arguto o di uno scherzo leggero.

22. [§ 398].

Nell' " Antologia della mistica orientale „ del Tholuck sono notevoli per bellezza i brani seguenti:

Lodi di Dio sotto l'immagine del bevitore, p. 218.

Attar magnifica l'assoluto, p. 260.

Dignità dell'uomo, p. 266.

Dignità del Tutto, p. 273.

Adolescente, p. 274.

Significato mistico del cristianesimo, p. 221.

23. [§ 399].

I quietisti ed i mistici non sono una setta che si stringa intorno ad un dogma preferito, lo propaghi e lo difenda, ed i cui membri siano quindi strettamente uniti.

L'esperienza interiore per cui essi parlano, o per lo meno di cui parlano, non è tale che possa da noi venir ripetuta e quindi esaminata; ma è solo privilegio di pochi eletti, onde è detta un effetto della grazia. Questo è ciò che ce la rende sospetta.

Tuttavia se in tempi molto diversi ed in parti del mondo diverse sorgessero persone differenti per grado, per età e per sesso a raccontarci di un paese da essi visitato ed a noi sconosciuto, ma della cui esistenza noi non avessimo la prova, e nonostante le sopracennate differenze e l'evidente ignoranza degli uni rispetto alle notizie degli altri, concordassero perfettamente nelle loro informazioni intorno a quel paese, ben difficilmente noi avremmo ancora dei dubbi circa l'esistenza e la costituzione essenziale dello stesso. Poichè dove non può giungere l'esperienza immediata, dobbiamo tenerci soddisfatti della testimonianza altrui e solo esaminare se essa non sia sospetta.

24. [§ 400].

Il potere che ci chiama all'esistenza deve essere un potere cieco. Poichè un potere veggente, se esteriore, avrebbe dovuto essere

un dèmone cattivo; ed un potere interiore, che sarebbe una cosa sola con noi stessi, non ci avrebbe scientemente posto in una posizione così penosa. L'intima essenza della vita è una pura volontà di vivere senza conoscenza, un cieco impulso che così in essa si obbiettiva.

25. [§ 401].

Se mi si domanda in qual modo si possa giungere alla conoscenza di quell'intima essenza del mondo, di quella cosa in sè che io ho chiamato volontà di vivere, o dove quell'essenza si manifesti con la maggior chiarezza nella coscienza, ed in qual modo essa giunga alla rivelazione più pura di se stessa, — io debbo rinviare alla voluttà nell'atto della generazione. Così è! Questa è la vera essenza ed il nucleo di tutte le cose, la mèta ed il fine di ogni esistenza. Onde è anche *subijective*, per gli esseri viventi lo scopo di tutto il loro agire, il termine più alto dei loro sforzi; ed *objective* è l'atto per cui il mondo sussiste, dipendendo il mondo inorganico dall'organico per via della conoscenza. Di qui il culto del *Lingam* e del *Phallus*.

E che cosa è per noi?

Lo dice Shakespeare nel 129° sonetto.

26. [§ 402].

Gli stolidi che ai nostri giorni scrivono di filosofia hanno l'intima e ferma convinzione, che essi non mettono nemmeno in questione, che il fine ultimo, la mèta di ogni speculazione sia — la conoscenza di Dio —; mentre non è invece che la conoscenza del proprio io; come essi già avrebbero potuto leggere sul tempio di Delfi, o per lo meno imparare da Kant: ma questi ha su di essi l'influenza che avrebbe se fosse vissuto cento anni dopo di essi.

27. [§ 403].

Io vorrei che prima di prorompere nelle lodi dell'infinita Bontà essi si guardassero alquanto attorno e vedessero che cosa avviene in questo bel mondo. Dopo di che io vorrei domandare ad essi se questo mondo sembra l'opera della saggezza e della bontà infinita e dell'onnipotenza, o non piuttosto della cieca volontà di vivere.

28. [§ 404].

Quando il mondo sarà divenuto tanto onesto da non impartire alcuna istruzione religiosa ai fanciulli prima dei quindici anni, si potrà sperarne qualche cosa.

29. [§ 405].

Quantunque all'intelletto sia ingenita la forma del suo conoscere, tale non è ad esso la sostanza o materia dello stesso; e questo è precisamente quanto affermava invece la dottrina delle idee innate sostenuta da Cartesio e da Leibniz ed oppugnata da Locke. L'intelletto è dunque riguardo alla materia una *tabula rasa*, un foglio bianco: su di esso la natura disegna dapprima delle immagini, poscia scrive dei concetti, e questi con contorni sempre più decisi e pronunziati: essi sono destinati a servire di guida nell'azione.

Ma ecco che verso il sesto anno si prende il fanciullo e con una disonestà vergognosa si incidono a forti ed indelebili tratti i concetti della religione positiva in quella *tabula rasa*, rovinando irrimediabilmente alla natura il suo bel foglio bianco: così si avvezza il tenero intelletto, contrariamente alla sua natura ed alla sua organizzazione, a pensare il concetto mostruoso di una causa individuale e personale del mondo, quello di un cominciamento assoluto e così via. Con ciò si eleva per sempre una barriera al libero orizzonte del suo spirito, si ottenebra ai suoi occhi la visione dell'infinità del mondo degli esseri, gli si preclude il campo della libera ricerca, e si deforma la sua natura per renderla atta ad assimilarsi il falso.

30. [§ 406].

A mettere in luce le mostruosità e le assurdità del teismo non vi è nulla di più adatto di quell'intreccio di contraddizioni latenti che è l'esposizione del teismo secondo il Corano, dataci da Garcin de Tassy nella sua *Exposition de la foi Musulmane*: e nondimeno essa è interamente conforme al cristianesimo e nulla dice che un cristiano non possa riferire a Dio padre: poichè questo concetto

è comune a tutte le sette giudaiche: ma all'infuori di queste non è dato incontrarlo. I cristiani evitano però volentieri una tale esplicita esposizione e si rifugiano dietro il misticismo nella cui nebulosità l'assurdo sparisce ed il bianco si confonde col nero.

31. [§ 407].

Persiani, ebrei e maomettani adorano un creatore del mondo; indiani, buddisti e jainas adorano invece un vincitore, anzi in un certo senso un distruttore del mondo. Il vero cristianesimo, ossia il cristianesimo del nuovo testamento, appartiene evidentemente a questa seconda classe di religioni, ma storicamente è connesso in modo violento ed assurdo con una di quelle della prima classe.

32. [§ 408].

Quale insidiosa ed astuta insinuazione nella parola ateismo! — Come se il teismo fosse la cosa più naturale del mondo.

33. [§ 409].

Ad ogni teista deve proporsi il dilemma: " È o non è il tuo Dio un individuo? „ — Se vi risponde negativamente, non è più un Dio: se vi risponde affermativamente, ne seguono strane conseguenze.

34. [§ 410].

Inculcandola continuamente, fin dall'età più tenera, si può inoculare all'uomo qualunque superstizione, riducendola ad un'idea fissa. Ma ciò che è più, tale idea diviene in appresso come l'addestramento del cane da caccia, ereditaria, quando di generazione in generazione l'inoculazione sia stata ripetuta per un lungo tempo: ed allora essa diviene realmente un'idea innata. Così si spiega come una metà del mondo ritenga un certo concetto per innato e necessario, mentre l'altra metà lo ha in orrore. Del resto deve ancora distinguersi qui ciò che è realmente rappresentazione e ciò che è pura volontà.

Colla parola Dio la grande maggioranza degli Europei si immagina realmente un individuo a un dipresso come un uomo. Quelli

a cui ciò, per effetto di una certa cultura, ripugna, danno a questa parola, a seconda del grado di questa loro cultura, un significato sempre meno comprensivo; fino a che, in ultimo, i più colti non intendono con essa che una pura *natura naturans*, per la quale il nome è invero male scelto — o più spesso nulla di determinato, pur tenendosi tuttavia tenacemente attaccati al termine, che in fondo al loro cuore non è per essi che un semplice grido di guerra dietro cui possono trovar riparo tutti i loro vizi e tutti i loro peccati e per mezzo di cui essi sperano assicurarsi una futura beatitudine eterna. Qui è dunque la volontà che giuoca la carta ch'essa crede migliore.

35. [§ 411].

Un attacco formale al mito ebraico dovrebbe avere per prima premessa: “Ciò che è venuto dal nulla, deve ritornare nel nulla: — e ciò che realmente e veramente è, non può essere divenuto, nè potrà mai perire „.

36. [§ 412].

Se per attaccamento ad un'antica espressione si volesse (ciò che io non approvo) chiamare Dio ciò che noi non conosciamo che come volontà di vivere, considerato nello stato opposto a questo voler vivere, in cui esso nega questa volontà e se ne volge per sempre (Nirvana) e che nondimeno ci è completamente ignoto (non accompagnandolo la nostra conoscenza che fino al momento critico supremo), invece di chiamarlo *x* od *y*, e quindi in breve si volesse dire: “Dio è ciò che noi siamo, quando noi non siamo il mondo „ — si salverebbe il termine, ma non il senso originario e si avrebbe un Dio ben distinto dal mondo in quanto egli ne sarebbe il contrapposto assoluto, la perfetta negazione.

37. [§ 413].

La questione del teismo, in Germania, è tra i dotti come risolta; ma essi non vogliono abbandonare il termine: così come i re poterono dalla violenza venir costretti a cedere il regno, ma non il titolo; laonde l'imperatore d'Austria ancora si dice re di Geru-

salemme, il re d'Inghilterra ancora s'intitola re di Francia, e così via.

38. [§ 414].

Che la religione serva a mascherare i fini più abbietti è talmente cosa di tutti i giorni che nessuno può meravigliarsene, — ma che ciò dovesse accadere alla filosofia, alla pura figlia del cielo che mai ed in nessun luogo aveva cercato altro che la verità — era riservato al nostro tempo.

39. [§ 415].

Dio, la libertà e l'immortalità vengono per lo più dati come gli oggetti principali della metafisica: ma il primo renderebbe impossibili gli altri due. Si potrebbe anche dire: il primo sarebbe, secondo la prova ontologica, un'essenza senza esistenza, la seconda un'esistenza senza essenza.

40. [§ 416].

L'errore che diffondendosi sbarra la via alla verità è cosa tanto orribile che, fosse pur sanzionato da migliaia di generazioni e fonte di incalcolabili vantaggi per il perfezionamento morale del genere umano, io non vedrei il dovere di risparmiarlo e di reprimere l'odio ed il disprezzo da esso suscitato. Non vi sono menzogne degne di rispetto. Sappiatelo! Noi aspiriamo alla verità, e senza rimorso intraprenderemo anche una vivisezione della menzogna.

41. [§ 417].

Il teismo deve ammettere una delle tre possibilità seguenti:

1° Dio ha creato il mondo dal nulla: — ciò è contrario alla verità fermamente stabilita che dal nulla non si ha che il nulla.

2° Egli lo ha creato derivandolo da se stesso: in tal caso, o egli medesimo è rimasto in esso — panteismo; o la parte di lui che divenne mondo si separò da lui — emanazione.

3° Egli ha dato forma ad una materia esistente in precedenza, ed allora questa è eterna al pari di lui ed egli è semplicemente un demiurgo.

42. [§ 418].

Le grandi masse sono in ogni tempo solamente atte a credere, non a sapere. Ma per la fede tutto è ugualmente facile o difficile. Ed allora si dia a credere ad esse qualche cosa di valido e di vero, e non delle dottrine che danno della natura un concetto falso e indegno col ridurla ad un macchinario qualunque mosso dall'esterno e fanno esistere il genere umano ed il mondo per la felicità, ecc., ecc.

43. [§ 419].

La morale deve essere sorretta da un dogma: onde, fino a che non si conosce il vero, se ne assume uno mitico, allegorico, si adotta una fede in luogo del sapere. Benissimo: ma abbisogna realmente la morale di un dogma? — Dappoichè essa è innata, non può venir lasciata a se stessa fidando, per rapporto ai doveri costringitivi, nella giustizia e nella polizia, a cui s'aggiunge poi ancora il sentimento dell'onore, ossia la considerazione dell'opinione altrui?

E se un dogma mitico è necessario, quanto è superiore ad ogni altro quello della metempsicosi!

44. [§ 420].

Pseudo-filosofi io dico coloro che sotto il pretesto di cercare la verità lavorano assiduamente a perpetuare antichi errori occidentali.

45. [§ 421].

Verrà il tempo in cui la dottrina di un Dio-creatore sarà in metafisica riguardata come ora in astronomia quella degli epicili.

46. [§ 422].

Nel credere non si può essere filosofi.

47. [§ 423].

Appena i Governi hanno aiutato i preti a trarsi d'impiccio che già questi sono impigliati in altre questioni. Ciò mi rallegra di cuore.

48. [§ 424].

L'umanità vuol camminare verso la verità; le dande, che la sorreggono, si rompono e le rattoppature non tengono che per poco. Debbono i progressi dell'umanità, per ordine superiore, nuovamente retrocedere? — Sì, aspettate!

49. [§ 425].

Certa gente ben vorrebbe ricondurre oggidì i tedeschi al punto in cui li hanno trovati Federico il Grande e Giuseppe II.

50. [§ 426].

Un Dio impersonale è una *Contradictio in adjecto*, e un Dio personale è un individuo.

51. [§ 427].

Il teismo nel suo proprio senso rassomiglia all'affermazione, che secondo la retta costruzione geometrica il centro della sfera verrebbe a trovarsi fuori della medesima.

52. [§ 428].

Tutti i predicati con l'*A privativum*, come per es. ateismo ed altri, corrispondono a quelli che in logica son detti giudizi infiniti, ed appunto per ciò sono senza un contenuto positivo, vale a dire non dicono nulla.

53. [§ 429].

Che un essere personale abbia creato il mondo, si può credere, ma non pensare. Che si possa credere, lo ha mostrato l'esperienza (1).

(1) Variante: Un essere personale avrebbe creato il mondo: ciò, come l'esperienza mostra, può benissimo venir creduto ma non pensato.

54. [§ 430].

Se immaginiamo un dèmone creatore, troveremmo giusto gridargli, accennando alla sua creazione: " Come osasti tu interrompere la sacra quiete del nulla, per chiamare alla vita un tale ammasso di dolori e di miserie? „.

55. [§ 431].

Chi ama la verità odia gli dèi, così al singolare come al plurale.

56. [§ 432].

Se io ho per me la verità non posso sentire invidia se anche gli avversari hanno per loro la Chiesa con il nuovo e l'antico Testamento.

57. [§ 433].

Dal momento che l'*ultima ratio theologorum*, il rogo, non è più di moda, sarebbe un poltrone colui che usasse ancora tanti riguardi con la menzogna e l'impostura.

58. [§ 434].

Misconoscere nella sua originalità la vera, l'intima ed eterna essenza di tutto ciò che sussiste e che può sussistere per ridurla ad un gingillo fabbricato dal nulla (per opera di un essere da essa affatto distinto) — questo, questo è vera bestemmia.

59. [§ 435].

Se voi dite: l'intima essenza del mondo è Dio, voi fate della cosa in sè un qualche cosa di obbiettivo (qualunque cosa possa essere); e ciò è necessariamente falso: poichè soltanto ciò che è soggettivo è qualche cosa di immediato, ossia di immediatamente conosciuto, e può quindi servire a spiegare tutto ciò che è mediato: ciò è la volontà.

60. [§ 436].

La religione dal progresso del sapere vien respinta e resa sempre più astratta, onde essa, poichè nella sua essenza è fantasia, non sì tosto un certo grado di cultura si è fatto generale, deve interamente perire.

61. [§ 437].

Se è vero che si può rettamente apprezzare il valore intellettuale d'un uomo dal grado in cui egli ha penetrato il problema dell'esistenza e se ne è preoccupato, quale non è allora la superiorità degli Indiani e degli antichi Egizi di fronte agli Europei!

62. [§ 438].

Per quanto io rammenti, negli scritti indiani è per lo più soltanto parola di santi, di penitenti e di saniassi di sesso maschile, mentre le anime cristiane celebrate per santità sono più spesso di donne che non di uomini: La Güion, la beata Sturmin, la Klettenberg, la Bourignon, ecc. La ragione va probabilmente ricercata in ciò, che nell'India il sesso femminile non è tenuto in alcuna considerazione e non è quindi degnato di alcuna attenzione (1).

63. [§ 439].

È proprio delle esposizioni buddistiche, quando raccontano della graduale degenerazione del genere umano, di rappresentare la degenerazione fisica e le catastrofi della natura esterna come effetto delle colpe morali; perciò ancora oggidì nella Cina le epidemie, la scarsità dei raccolti e simili vengono riguardate come conseguenze di trascorsi morali dell'imperatore. Ciò si fonda sul pensiero che la natura è l'obbiettivazione della volontà di vivere e che essa riesce conforme al suo carattere morale: " Quale la volontà, tale il suo mondo „ io ho detto nel " Welt a. W. u. V. „, I, p. 397.

(1) [Più tardi]: La negazione del volere vivere si manifesta per la donna nel sacrificio volontario delle vedove sul rogo del marito.

64. [§ 440].

Quasi tutti i popoli antichi non uccidevano gli animali altrimenti che per offrirli alle loro divinità, quantunque poi se ne cibassero. Così al mio tempo in Roma nessuna lampada doveva ardere nelle vie, nelle piazze, sulle scale delle case se non in onore della Madonna o di un santo, la cui immagine pendeva lì accanto.

65. [§ 441].

L'antichità si presenta a noi rivestita di tanta innocenza unicamente per il fatto che essa non conobbe il cristianesimo.

66. [§ 441 a].

In nessun punto forse la contrapposizione fra l'antichità e l'età moderna appare così viva come in ciò, che presso di noi quand'anche alcuno non si sia mai curato in modo particolare di Dio, all'avvicinarsi della morte vi pensa, ed ognuno nell'ora della morte rivolge, per quanto è possibile, tutti i suoi pensieri unicamente a Dio. Presso gli antichi, al contrario, chi è morto od in procinto di morire non ha più nulla di comune con gli dèi ed è fuori del loro dominio. Vedasi Sofocle, *Ajax*, v. 584 e Virgilio, *Aeneis*, XI, pag. 51.

67. [§ 442].

È degno di nota che nel Pentateuco, dove non è insegnata l'immortalità e per contro le minacce e le promesse, le punizioni e le ricompense ricadono molto spesso anche sui discendenti, vengono notati dappertutto con grande precisione ed in particolare gli alberi genealogici delle famiglie e delle tribù. Così l'individuo viene identificato con la specie e l'uomo con i suoi discendenti assai più che non presso gli altri popoli.

68. [§ 443].

Negli scrittori ispirati del Nuovo Testamento noi dobbiamo deplorare che l'ispirazione non si sia anche estesa alla lingua ed allo stile.

69. [§ 444].

L'ascetismo cristiano difetta di un motivo proprio, chiaro, evidente ed immediato: esso non ne ha alcun altro all'infuori dell'imitazione di Cristo: ma questi non ha praticato un vero ascetismo (egli raccomanda però la povertà volontaria, Matth. 10, 9); ed inoltre la pura imitazione di un altro, qualunque egli sia, non è un motivo immediato e per se stesso sufficiente, che ci dia il senso ed il fine dell'azione relativa.

70. [§ 445].

L'oggetto che più colpisce nelle chiese protestanti è il pulpito; nelle chiese cattoliche è l'altare. Ciò vuol dire che il protestantesimo si rivolge anzitutto all'intelletto, il cattolicesimo alla fede.

71. [§ 446].

L'umanesimo reca con sè l'ottimismo ed è pertanto falso, unilaterale e superficiale. — Appunto perciò si levò, or sono circa quarant'anni, contro il suo dominio nella letteratura tedesca — dominio che si fece sentire anche nelle opere di Goethe e di Schiller — il così detto romanticismo, rinviando allo spirito del cristianesimo, che come tale è pessimistico.

Per la medesima ragione contro l'umanesimo, la cui influenza minaccia di riuscire in ultimo al materialismo, si eleva ai nostri giorni il partito ortodosso, il quale afferma tenacemente il lato pessimistico, facendo valere il peccato originale ed il redentore del mondo: ma esso deve per conseguenza accettare in blocco tutta la mitologia cristiana e difenderla come vera *sensu proprio*; — ciò che ai nostri giorni non è più possibile. Piuttosto dovrebbero sapere costoro che la conoscenza della colpa e della corruzione naturale del genere umano, della miseria del mondo unitamente alla speranza nella redenzione del mondo e nella liberazione dal peccato e dalla morte non è per nulla peculiare al cristianesimo, e per conseguenza inseparabile dalla sua bizzarra mitologia, ma ha un regno ben più vasto, ossia ricorre in una forma assai migliore nelle più antiche religioni dell'Asia — religioni profes-

sate dalla grande maggioranza del genere umano — dove essa già esisteva molto tempo prima che apparisse il Nazzareno.

72. [§ 447].

Dialogo dell'anno 33 :

A. Sapete già la notizia?

B. No, che è accaduto di nuovo?

A. Il mondo è stato redento!

B. Che cosa dite?

A. Ma sì, il buon Dio ha assunto figura umana e si è lasciato giustiziare in Gerusalemme: così il mondo è ora redento ed il demonio deluso.

B. Oh, è proprio *charmant*.

73. [§ 448].

La mitologia così intricata, così involuta, anzi rozza del cristianesimo con la morte espiatrice di Cristo, l'elezione per la grazia, la giustificazione per la fede, ecc., è figlia di due genitori ben eterogenei: essa è sorta cioè dal conflitto della verità presentita con il monoteismo giudaico preesistente, che a quella essenzialmente si contrappone. Da ciò anche il contrasto fra i passi morali nel Nuovo Testamento, i quali sono mirabili, ma ne occupano solo dieci o quindici pagine, e tutto il rimanente che consiste in una metafisica inauditamente barocca, che sfida ogni intelligenza umana, ed in racconti miracolosi.

La mia filosofia ha messo in luce quella verità presentita e l'ha chiaramente formulata: da ciò l'entusiasmo di tanti.

73. [§ 449].

Meister Eckhard (1) possiede una conoscenza meravigliosamente

(1) Nella " Protestantische Monatsschrift ", aprile 1858, si legge un pregevole studio su M. Eckhard, dello Steffensen. K. Eckhard fiorì nel 1307 in Erfurt. È anteriore al Tauler che lo cita ed a lui si richiama. Un terzo circa di ciò che venne pubblicato dal Pfeiffer è posto in appendice alle più antiche edizioni di Tauler, ma nelle edizioni posteriori venne omissso. Come le migliori, lo Steffensen nota le prediche 56 ed 77. Come esempio delle opinioni dell'Eckard adduce un bellissimo passo di circa cinque pagine di cui la più gran parte è tolta da una predica.

profonda e giusta. Senonchè egli non riesce a comunicarla convenientemente per la ragione che, in conseguenza della sua educazione, la mitologia cristiana è divenuta in lui una vera idea fissa, ed egli, per poterla conciliare con la propria conoscenza o per lo meno poterne parlare il linguaggio, è continuamente costretto a dibattersi fra Dio (1), le tre persone della Trinità, la Vergine santa, che egli nondimeno interpreta in senso allegorico, onde ne viene un'esposizione difficile a comprendersi e non priva di contraddizioni. E questa è pure la ragione per cui egli ha scritto moltissimo; non potendo mai essere pienamente soddisfatto per non aver ancora potuto raggiungere un'espressione chiara e concisa, egli si rifà continuamente da capo e si ripete incessantemente.

Budda, Eckhard ed io insegniamo essenzialmente la stessa cosa; ma l'Eckhard è ancora impigliato nei lacci della sua mitologia cristiana. Nel Buddismo riconosco gli stessi pensieri non pregiudicati da alcuna mitologia, quindi espressi con chiarezza e semplicità, per quanto una religione può essere chiara. In me essi raggiungono la più grande chiarezza.

74. [§ 449 a].

Ad un profondo esame appare chiaro che Meister Eckhard e Shakia Muni insegnano la stessa cosa; senonchè quegli non deve nè può, come questi, esprimere nettamente il proprio pensiero; ma è costretto a tradurlo nel linguaggio mitico del cristianesimo, ciò che è cagione a lui di gravi difficoltà e di gran pena ed impedisce nel lettore la piena intelligenza del pensiero stesso: poichè egli dice ciò che non pensa e pensa ciò che non dice. Onde il passo d'un codice antico premesso nell'edizione del Pfeffer: " Uno si lamentava con M. Eckhard che nessuno intendeva le sue prediche „.

75. [§ 450].

Se voi non volete che una parola la quale possa accendervi d'en-

(1) Nella qual lotta, ad ogni istante il suo Dio gli si trasforma tra le mani nel suo stesso io. Ed in ciò egli va tant'oltre da toccare i limiti del ridicolo: per esempio, a p. 465, una pia peccatrice si reca dal suo confessore per dirgli: " Signore, rallegratevi meco, io son diventata Dio „.

tusiasmo e rapirvi in estasi, la parola " Dio „ può servire da *shibboleth* come qualunque altra.

76. [§ 451].

Per un professore di filosofia, vale a dire per un uomo che vive sulla filosofia, può esservi qualche cosa di più indegno — per usare un'espressione moderata — del lanciare l'accusa di ateismo? ed essa già venne rivolta contro di me da tre professori di filosofia. I signori ben farebbero a moderarsi alquanto nel loro ardore contro l'ateismo, riflettendo su che cosa propriamente si fonda il teismo, e cioè: 1° sulla rivelazione; 2° sulla rivelazione, e 3° sulla rivelazione, — e del resto su nulla al mondo; — onde essi non ci inducano a dimenticare, nel calore della controversia, i riguardi sempre dovuti alla rivelazione.

77. [§ 452].

Per un periodo di 1800 anni la religione ha posto la museruola alla ragione. Il compito dei professori di filosofia è quello di camuffare la mitologia ebraica da filosofia.

78. [§ 453].

Vi sono dei sicari della verità e dell'illuminismo: per quanto essi si velino e si ammantino, è facile riconoscerli.

79. [§ 454].

In nessuna cosa si deve tanto distinguere fra il nocciolo e il guscio quanto nel cristianesimo. Appunto perchè io desidero il nocciolo ne spezzo talvolta il guscio.





CAPITOLO NONO.

Note sulla letteratura sanscrita.

1. [Par. u. Par. II, § 183].

Per quanto io veneri le opere religiose e filosofiche della letteratura sanscrita, non ho tuttavia mai potuto trovare gran diletto nelle opere poetiche: anzi esse mi sono parse qualche volta così senza gusto e mostruose come è la scultura dell'India. Le stesse opere drammatiche indiane, sono ai miei occhi pregevoli precipuamente solo per via degli schiarimenti e dei documenti altamente istruttivi intorno alla fede religiosa ed ai costumi, che esse contengono. La ragione di tutto ciò sta probabilmente nel fatto che la poesia è per sua natura in traducibile. In essa i pensieri sono intrecciati così intimamente e fermamente con le parole come *pars uterina et pars foetalis placentae*; sì che non si può sostituirle con parole straniere senza toccare anche il pensiero. L'elemento metrico e la rima sono infatti propriamente *ab origine* un compromesso fra il pensiero e la lingua: compromesso che può venir realizzato, per la sua stessa natura, solo sul terreno proprio e materno su cui è sôrto anche il pensiero, non su di un terreno straniero su cui si trapianti il pensiero: specialmente poi quando questo terreno sia così sterile come sono, di regola, le teste dei traduttori. Che cosa vi può essere di più opposto che la libera espansione dell'entusiasmo di un poeta, la quale viene già per se stessa istintivamente alla luce vestita di metri e di rime, e il

laborioso, calcolato e freddo tormento del traduttore che conta le sillabe e va alla caccia delle rime? E poichè in Europa non vi è mancanza di opere poetiche che parlano direttamente al nostro spirito e mancano invece le opere metafisiche di valore, così io credo che i traduttori dal sanscrito dovrebbero rivolgere le loro fatiche assai meno alla poesia ed assai più ai Veda, alle Upanisadi ed alle opere filosofiche.

2. [§ 184].

Quando io penso quanto è difficile coll'aiuto dei migliori maestri accuratamente a ciò preparati e degli eccellenti sussidi filologici accumulatisi nel corso dei secoli giungere ad una intelligenza propriamente vera, esatta e vivente degli autori greci e romani le cui lingue sono pur quelle dei nostri predecessori in Europa e le madri di lingue ancor oggi viventi; e che invece il sanscrito è una lingua che fu parlata or sono mille e più anni nell'India lontana mentre i mezzi per apprenderla sono oggi ancora relativamente assai imperfetti; e quando io vi aggiungo l'impressione che fanno su di me, tolte rarissime eccezioni, le traduzioni degli eruditi europei dal sanscrito; non posso esimermi dal sospetto che i nostri indianisti non intendano i loro testi molto meglio di quello che i ragazzi delle nostre scuole intendano i testi greci; e che, poichè essi sono uomini dotti ed intelligenti e non ragazzi, ricompongano da ciò che intendono il senso complessivo in un modo molto approssimativo, non senza insinuarvi naturalmente qualche cosa del proprio. Peggio ancora stanno le cose con le traduzioni dal cinese dei sinologi europei che brancolano spesso affatto nel buio: come è facile persuadersi quando si nota come anche i più profondi tra essi si correggono e si accusano reciprocamente di errori colossali. Se ne vedano i numerosi esempi nel *Foe-Kue-Ki* di Abel Remusat.

Se io rifletto d'altra parte che il sultano Mohammed Daraschakoh, fratello di Aureng-Zeb, nato ed allevato nell'India, ebbe la sua istruzione ed esercitò il suo pensiero per mezzo della lingua sanscrita che doveva quindi essere a lui così familiare come a noi il latino, e che per di più egli ebbe a collaboratori anche un certo numero di dotti bramani; questo basta già a creare anticipatamente in me un'alta opinione della sua traduzione persiana delle

Upanisadi. E se di più considero con quale profonda reverenza, adeguata al soggetto, Auquetil du Perron trattò questa traduzione persiana rendendo in latino parola per parola, conservando fedelmente a dispetto della grammatica latina la sintassi persiana e lasciando intradotte le parole sanscrite così lasciate dal sultano per darne un'esplicazione solo nel glossario; non posso non leggere questa traduzione colla più perfetta fiducia, la quale trova ben presto nella lettura la più confortante conferma. Quanto profondamente infatti l'*Oupnekhat* respira il sacro spirito dei Veda! Quanto profondamente colui che con l'attenta lettura si è reso famigliare il persiano-latino di questo libro incomparabile, si sente penetrato dallo stesso spirito! Ogni linea vi ha il suo senso preciso, sicuro e generalmente ben concatenato; da ogni pagina parlano a noi pensieri profondi, originali ed elevati, mentre sul tutto si libra una gravità sacra e solenne. Tutto respira qui l'aria dell'India e ci trasporta in una vita più vicina alle origini ed alla natura. E come qui lo spirito vien purificato da tutte le superstizioni giudaiche impresse in esso dall'infanzia e da tutte le filosofie che ne sono schiave! Esso è la lettura più feconda e più nobilitante che (eccettuato il testo originale) sia possibile al mondo; essa è stata il conforto della mia vita e sarà la consolazione della mia morte. — Quanto a certe difficoltà che sono state sollevate contro la genuinità dell'*Oupnekhat* si veda la nota nella mia *Etica*, p. 271 (2ª ed., p. 268).

Se io vi paragono ora le traduzioni europee dei sacri testi o dei filosofi indiani, esse mi fanno (fatte pochissime eccezioni come per esempio il *Bhagavat Gita* di Schlegel ed alcuni passi nelle traduzioni di Colebrooke dai Veda) l'impressione opposta: esse danno periodi dal senso generico, astratto, spesso oscillante ed indeciso, dalla connessione slegata; i pensieri del testo originario sono resi vagamente con riempitivi che tradiscono la loro origine estranea; non mancano le contraddizioni; tutto è moderno, vuoto, insipido, superficiale, povero di senso, occidentale; è europeizzato, anglicizzato, infrancesato o (ciò che è peggio) tedeschizzato, vale a dire trasformato in un prolisso accozzo di parole nebulse e vaghe che non presentano alcun senso preciso. Se ne veda un esempio in quella pubblicata dal Roër nella *Biblioteca Indica*, n. 41, Calcutta, 1853; in cui si sente bene il tedesco avvezzo a stendere larghi periodi ed a lasciare agli altri il fastidio di cercarvi qualche cosa

di chiaro e di preciso. Si noti poi ancora che non raramente vi si fa avvertire qualche cosa del *foetor Iudaicus*. Tutto questo diminuisce la mia fiducia in queste traduzioni; tanto più poi se penso che questi traduttori sono mossi solo dal lucro professionale, mentre il nobile spirito di Auquetil du Perron venne mosso alla sua fatica dal puro amore della scienza e del sapere; ed il sultano Daraschakoh per tutto compenso ebbe la testa trunca dal suo imperiale fratello Aureng-Zeb, *in majorem Dei gloriam*. È mia convinzione che una conoscenza effettiva delle *Upanisadi* e quindi della vera dogmatica esoterica dei Veda è possibile solo per via dell'*Oupnekhat*; le altre traduzioni non ne danno nemmeno la più lontana idea. Sembra di più che il sultano Daraschakoh abbia avuto dinanzi a sè manoscritti sanscriti molto migliori e molto più completi di quelli degli eruditi inglesi.

3. [§ 185].

Certo la *Sanhita* dei Veda non è dello stesso autore, nè della stessa età delle *Upanisadi*: è facile convincersene leggendo il primo libro della *Sanhita* del Rig-Veda tradotto da Rosen e quella del Sama-Veda tradotta da Stevensen. Ambo constano di preghiere e di rituali che respirano un naturismo abbastanza rozzo. Indra è il Dio supremo che viene ivi invocato e con esso il sole, la luna, i venti ed il fuoco. Questi sono in tutti gli inni oggetto delle più umili adulazioni: ad essi vengono rivolte preghiere per esserne favoriti nel bestiame, nel mangiare, nel bere, nelle vittorie, e ad essi vengono offerti sacrifici. Il sacrificio e la liberalità verso i sacerdoti sono le sole virtù che vi vengono celebrate. — Poichè Ormuzd (da cui più tardi si ebbe Jehovah) è propriamente Indra (secondo J. J. Schmidt), ed inoltre, anche Mithra è il sole, il culto del fuoco dovette giungere ai Guebri con Indra. — Le *Upanisadi* sono, come si è detto, il prodotto della più alta sapienza umana; esse erano destinate solo ai dotti bramani ed Auquetil du Perron traduce "*Upanischad* „ con "*secretum tegendum* „. La *Sanhita* invece è exoterica; essa è, sebbene indirettamente, per il popolo, avendo un puro contenuto rituale — preghiere pubbliche e rituali sacrificali; — onde non è meraviglia che la lettura ne sia abbastanza insipida — a giudicare almeno dai saggi sopracitati; perchè Colebrooke nel suo saggio *On the religious ceremonies of the Hindous*

ci dà inni tradotti da altri libri della Sanhita, che respirano uno spirito affine a quello delle Upanisadi; come specialmente il bellissimo inno nel secondo saggio *The embodied spirith* di cui ho dato al § 116 una traduzione.

4. [§ 186].

Nell'età in cui vennero costrutti nell'India i grandi templi tagliati nella roccia, l'arte dello scrivere non era forse ancora inventata e le numerose schiere di sacerdoti che li abitavano erano i codici viventi dei Veda, di cui ogni sacerdote od ogni scuola imparava a memoria e tramandava una parte; come facevano anche i druidi. Forse più tardi appunto in questi templi, e così nel più degno dei luoghi, vennero redatte le Upanisadi.

5. [§ 187].

La filosofia Sankhya, che è considerata come un antecedente del buddismo, così come noi la conosciamo in *extenso* nella *Karika* di Iswara Krischna, tradotta da Wilson (sebbene sempre attraverso un velo per l'imperfezione della traduzione stessa), è uno specchio interessante ed istruttivo dei dogmi fondamentali di tutta la filosofia indiana, come la necessità della liberazione delle miserie dell'esistenza, la trasmigrazione determinata dal merito, la necessità della conoscenza per la liberazione, ecc., che ce li espone con ampiezza e con quell'alta serietà con cui essi vengono considerati da secoli e secoli nell'India. Ma questa filosofia è guastata da un falso concetto fondamentale, dal dualismo assoluto fra *Prakriti* e *Puruscha*. E questo è precisamente il punto in cui essa si discosta dalla dottrina vedica. — *Prakriti* è evidentemente la *natura naturans*, e nello stesso tempo la materia in sè, cioè senza forma, come essa è pensata, non intuita: che veramente, così concepita, può, in quanto tutto da essa si produce, venir identificata con la *natura naturans*. *Puruscha* invece è il soggetto della conoscenza: poichè esso è percipiente ed inattivo, semplice spettatore. Ambo sono considerati come assolutamente distinti e mutuamente indipendenti; onde la spiegazione dell'attività della *Prakriti* diretta alla liberazione del soggetto conoscente è insufficiente (s. 60). Inoltre in tutta l'opera si insegna che la liberazione dell'anima è il fine ultimo;

invece (s. 62, 63) è anche la *Prakriti*, che deve simultaneamente venir liberata. — Tutte queste contraddizioni sparirebbero se vi fosse per *Prakriti* e *Puruscha* una radice comune, come tutto il sistema, a dispetto di Kapila, vorrebbe; oppure *Puruscha* fosse una modificazione della *Prakriti* e così fosse risolto il dualismo. — Io non posso altrimenti, a chiarir la cosa, che vedere in *Prakriti* la volontà ed in *Puruscha* il soggetto della conoscenza.

Un tratto particolare nel Sankhya è la minuzia e la pedanteria delle enumerazioni: il che del resto sembra essere un'usanza locale perchè ricorre anche negli scritti buddistici.

6. [§ 188].

Il senso morale della metempsicosi in tutte le religioni indiane non è puramente che noi dobbiamo in una vita successiva espiare ogni ingiustizia compiuta in questa, ma altresì che noi dobbiamo riguardare ogni ingiustizia che ci colpisce come un ben meritato castigo per le cattive azioni da noi commesse in una vita anteriore.

7. [§ 189].

L'essere le tre prime caste dette " dei rinati „ viene ordinariamente spiegato con ciò, che l'investitura col sacro cordone, la quale conferisce ai giovani delle stesse la maggioranza, è in certo modo una seconda nascita; ma la vera ragione è che si può arrivare alla nascita in quelle caste solo per effetto di meriti notevoli acquistati in un'esistenza antecedente e quindi dopo di essere già esistito come uomo; mentre chi nasce nella casta infima o al disotto di essa, può anche essere esistito prima come animale.

8. [§ 189 bis].

Voi ridete degli eoni e dei kalpas del buddismo! — Certo che il Cristianesimo si è prescelto un punto di vista da cui abbraccia un periodo di tempo molto limitato; il buddismo, invece, un punto di vista da cui contempla l'infinità nello spazio e nel tempo, e ne fa il suo tema inesauribile.

Come il Lalitavistara, da principio abbastanza semplice e naturale, in ciascuna delle nuove redazioni che subì in ciascuno dei

concilii seguenti, divenne sempre più complicato e miracoloso; così è accaduto del dogma i cui principi poco numerosi, semplici e grandiosi acquistano poco per volta, per via di amplificazioni, di esposizioni diverse nel tempo e nello spazio, di personificazioni e di localizzazioni empiriche, una varietà ed una complicazione sempre maggiore; poichè così vuole lo spirito delle turbe che ama il fantastico e non si contenta di principi semplici ed astratti.

I dogmi bramanici con le loro distinzioni di Brahm e Brahma, di Paramatma e Djiwatma, Hiranija-Garbha, Pradjapati, Puruscha, Prakriti e simili (vedine una breve e ben fatta esposizione nell'eccellente libro di OBRY, *Du Nirvana indien*, 1856) sono in fondo pure finzioni mitologiche dirette ad esporre obbiettivamente ciò che ha essenzialmente e decisamente un'esistenza puramente soggettiva; ond'è che Budda li lascia da parte e non conosce che la trasmigrazione ed il Nirvana. Chè quanto più vari e complicati divennero i dogmi, tanto più acquistarono del mitologico. Ciò riconosce meglio di tutti il Yogui o Saniassi, che con una preparazione metodica ritrae in se stesso tutti i suoi sensi, dimentica il mondo e col mondo se stesso: — ciò che allora rimane nella sua coscienza è l'essere assoluto. Solo la cosa è più presto detta che fatta. —

La decadenza attuale degli Indiani che ebbero un tempo una così alta cultura, è un effetto dell'orribile oppressione che essi hanno subito per sette secoli dai Maomettani che volevano convertirli violentemente all'Islam. — Ora solo un ottavo della popolazione indiana è mussulmana (*Edimb. Review*, Genn. 1858).

9. [§ 190].

A sostegno dell'ipotesi dell'origine indiana degli Egizi, o almeno dei loro sacerdoti, vedi nella *Vita di Apollonio* di Tiana i passi L. III, 20 e L. VI, 11.

10. [§ 190 bis].

È verosimile che la stessa affinità che sussiste tra il greco ed il latino da una parte ed il sanscrito dall'altra, sussista anche fra la mitologia greca e romana e quella indiana; e che con l'una e con l'altra abbia rapporto la mitologia egiziana. Zeus, Poseidon

ed Hades sono forse Brahma, Visnù e Schiva: quest'ultimo ha un tridente la cui ragione in Poseidon non è ben chiara. La *crux ansata*, segno di Venere, è preciso il Lingam dei Schivaiti. Osiris od Isiris è forse Isvara, Dio, il Signore. — Il loto è oggetto di venerazione per gli Egiziani e gli Indiani.

Non sarebbe forse Giano (su cui Schelling ha tenuto una lezione accademica, esplicandolo come l'unità originaria (1), il Dio della morte, Yama, che ha due faccie e talora quattro? In tempo di guerra le porte del regno dei morti sono aperte. E non sarebbe forse Prajapati, Giapeto?

La dea Anna Purna degli Indiani (LANGLÈS, *Monum. d. l'Inde*, vol. II, 107) è certo l'Anna Perenna dei Romani (2). Nessuno l'ha mai notato? (3). — Baghis, un appellativo di Schiva, ricorda il Bakis (*ib.*, vol. I, 178). Nella *Sakontala* (atto VI in fine, p. 131) si ha Divespetir come appellativo di Indra: è il Diespiter (4).

Per l'identità di Budda con Wodan sta il fatto che (secondo LANGLÈS, *Monum.*, vol. II) il mercoledì (Wodan-day) è sacro a Mercurio ed a Budda. — La parola "Korban", tradotta nell'*Oupnekhat* con *sacrificium* ricorre in *Marco*, VII, 11: κορβαν (ὁ ἐστὶ δωρον), lat.: *Corban*, i. e. *munus Deo dicatum*. — Ma il più importante è questo. Il pianeta Mercurio è sacro a Budda e viene in certo modo con lui identificato; il mercoledì è il giorno di Budda. Ora Mercurio è il figlio di Maya e Budda il figlio della regina Maya. Questo non può essere solo un caso. Vedi tuttavia *Manual of Buddhism*, p. 354 nota ed *Asiatic Res.*, I, 162.

Spence HARDY (*On eastern monachism*, p. 122) riferisce che le vesti talari da offrirsi in una certa solennità ai sacerdoti devono essere tessute e finite in un giorno: lo stesso riferisce Erodoto, II, cap. 122, di una veste offerta ad un sacerdote in una certa occasione solenne.

L'autoctono dei Germani è Mannus, suo figlio è Thuiskon; — nell'*Oupnekhat* (II, 347 e I, 96) il primo uomo è chiamato "Man".

(1) Schelling (*Mem. dell'Accad. di Berlino*) spiega Giano come l'unità originaria del caos. Una esplicazione molto più fondata ne dà il Wolz, *De religione Romanorum antiquissima* (nel programma dell'Università di Tubinga) 1845.

(2) [Variante]; La Anna Perenna (Ovidio) è Anna Purna, la dea dei lauti cibi (v. BOHLEN, I, p. 201 a 212).

(3) È già stato da gran tempo notato, *Asiatic Res.*, VIII, p. 60-73.

(4) Già detto: *Asiatic Res.*, I, 241.

Notoriamente Satyavrati è una cosa sola con Menu o Manu, — come d'altra parte con Noa. Ora il padre di Sansone è chiamato (*Giud.*, 13) Manoe: — quindi Mann, Manoe, Noa: la versione dei Settanta scrive Mavwé e Nûε. Non dovrebbe Noè identificarsi con Manoe per omissione della prima sillaba? — Presso gli Etruschi Giove è chiamato Tina (*Moreau de Ionès, à l'Acad. d. sc. mor. et polit.*, Dèc. 1850). Non dovrebbe questo connettersi col cinese Tien? Gli Etruschi avevano pure l'Anna Perenna degli Indiani.

* * *

Tutte queste analogie sono sottoposte a profondo esame da Wilson e da Burr nelle *Asiatic Researches*.





CAPITOLO DECIMO.

Alcune considerazioni archeologiche.

1. [*Par. u. Par. II, § 191*].

Il nome "Pelasgi", connesso senza dubbio con "Pelagus", è la denominazione generale di quelle stirpi asiatiche che, isolate e sospinte, giunsero per le prime in Europa ed ivi, dimenticando la loro cultura originaria, le loro tradizioni e la loro religione, svolsero di per sè, sotto il nome di Elleni, favorite dell'influenza del clima temperato, del fertile terreno e delle coste frastagliate della Grecia e dell'Asia minore, una vita perfettamente naturale ed una cultura puramente umana ad un grado di perfezione come più non si ebbe dopo di essi. Onde è naturale che non avessero altra religione che un intreccio di miti puerili e di vaghe fantasie: la serietà religiosa si rifugiava nei misteri e nella tragedia. A questo popolo greco noi dobbiamo interamente la giusta concezione e la naturale rappresentazione della figura e delle attitudini umane, la scoperta delle proporzioni armoniche dell'architettura che sono state da esso fissate una volta per sempre, lo svolgimento di tutte le vere forme poetiche insieme con l'invenzione dei ritmi sillabici aventi un valore estetico, la costruzione dei sistemi filosofici in tutti gli indirizzi fondamentali del pensiero umano, gli elementi della matematica, i fondamenti di una legislazione razionale ed in genere la rappresentazione di una vita umana veramente nobile e bella. Poichè questo piccolo popolo caro alle Muse ed alle Grazie

era per così dire dotato di un naturale istinto della bellezza. Questo si estendeva a tutto: ai visi, alle forme, alle posizioni, agli abiti, alle armi, agli edifizî, agli strumenti, ai vasi, a tutto insomma, e non lo abbandonò mai un istante. Perciò noi ci troveremo sempre di tanto lontani dal buon gusto e dalla bellezza, di quanto ci saremo allontanati dai Greci; e ciò più che mai nella scultura e nell'architettura: nè mai gli antichi invecchieranno. Essi sono e rimangono la stella polare, sia nella letteratura, sia nelle arti figurative che noi non dovremo mai perdere di vista. Guai al secolo che ardisse mettere da una parte gli antichi! Quando pertanto un secolo corrotto, miserabile e tutto rivolto agli interessi materiali vuole sottrarsi alla loro scuola per trovarsi meglio nella sua arroganza, esso non semina che l'insuccesso e la vergogna.

Per contro nelle arti meccaniche e tecniche, come pure in tutti i rami della scienza naturale, i Greci stanno di molto indietro a noi: perchè queste cose esigono più tempo, pazienza, metodo ed esperienza che alte qualità spirituali. Perciò anche le loro opere di scienza naturale ci insegnano per la maggior parte poco o nulla. Chi vuol vedere esempi dell'incredibile ignoranza degli antichi nella fisica e nella fisiologia legga i *Problemata Aristotelis*: essi sono un vero *specimen ignorantiae veterum*. I problemi sono bensì per lo più posti con giustezza e qualche volta con finezza: ma le soluzioni sono la maggior parte tali da far pietà, non conoscendo essi altri elementi di esplicazione che gli eterni $\tau\omicron\ \theta\epsilon\rho\mu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \psi\upsilon\chi\rho\omicron\nu$, $\tau\omicron\ \xi\eta\rho\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\rho\omicron\nu$.

2. [§ 191 bis].

I Greci erano come i Germani una stirpe, un'orda migrata dall'Asia: ed ambo, allontanatisi dalla loro patria, si sono svolti da sè con perfetta autonomia. Ma che cosa diventarono i Greci e che cosa i Germani? — Si paragoni p. es. solo la loro mitologia: chè su di essa i Greci fondarono più tardi la loro poesia e la filosofia — i primi loro educatori furono gli antichi cantori, Orfeo, Museo, Anfione, Lino, infine Omero. A questi seguirono i sette savi, ed infine vennero i filosofi. Così passarono i Greci per i tre stadi della loro cultura — mentre presso i Germani (prima delle invasioni) non vi è niente di tutto questo.

Nei ginnasi non si dovrebbe esporre l'antica letteratura tedesca,

I Nibelungi ed altre poesie del medioevo: queste sono cose del più alto interesse, degne di essere lette, ma non contribuiscono per nulla all'educazione del gusto e rubano il tempo che dovrebbe essere consacrato alla letteratura antica veramente classica. Quando voi, nobili Germani e patrioti Tedeschi, mettete al posto dei classici greci e romani delle antiche cantilene tedesche non fate che preparare una generazione miserabile. Voler poi comparare *I Nibelungi* con *l'Iliade* è una vera bestemmia che si dovrebbe risparmiare agli orecchi della gioventù.

3. [§ 192].

L'ode di Orfeo nel primo libro delle *εκλογαί* di Stobeeo, è panteismo indiano capricciosamente abbellito dal senso plastico dei Greci. Certo essa non è di Orfeo, ma pur antica poichè un frammento di essa è già citato nel libro pseudo-aristotelico *De Mundo*, che recentemente si è voluto attribuire a Crisippo. Non è improbabile che elementi veramente orfici vi stiano a fondamento: si sarebbe quasi tentati di considerarlo come un documento del passaggio della religione indiana nel politeismo ellenico. In ogni caso essa può ben valere come contravveleno al tanto celebrato "Inno di Cleante a Giove", conservatoci nello stesso libro, come quello che ha un odore giudaico così spiccato, e per ciò appunto piace tanto alla gente. Io non posso credere che Cleante, stoico e perciò panteista, abbia composto questa stucchevole litania: ma suppongo che l'autore ne sia qualche giudeo alessandrino. In ogni caso non è lecito abusare così del nome del Cronide.

4. [§ 192 bis].

Cloto, Lachesi ed Atropo esprimono lo stesso concetto di Brama, Visnu e Siva; ma questo concetto è troppo naturale perchè noi possiamo concluderne ad una parentela storica.

5. [§ 193].

Le numerose frasi, figure, immagini ed espressioni, che sono tanto spesso ripetute in Omero, vi sono inserite in modo così rigido e meccanico come se si trattasse di espressioni tradizionali ed invariabili.

6. [§ 194].

L'avere la poesia preceduto la prosa (Ferecide fu infatti il primo a scrivere di filosofia in prosa ed Ecateo Milesio di storia), ciò che gli antichi notarono come cosa memorabile, si spiega nel modo seguente. Prima che si conoscesse la scrittura si cercava di perpetuare inalterati i fatti ed i pensieri memorabili col redigerli in versi. Onde quando si cominciò a scrivere era naturale che si scrivesse tutto in versi: perchè non si usava conservare le cose memorabili altrimenti che in versi. Da quest'uso diventato superfluo si scostarono per la prima volta quei primi prosatori.

7. [§ 194 bis].

L'unico avanzo, o meglio l'unica analogia dei misteri greci è la massoneria: l'iniziazione nella stessa è il *μυεῖσθαι* e le *τελεταί*; ciò che ivi si impara sono i *μυστήρια* e i diversi gradi sono i *μικρά, μεζονα και μεγιστα μυστήρια*. Tale analogia non è casuale, nè derivata, ma riposa sulle leggi della natura umana. Presso i Maomettani il *sufismo* è un analogo dei misteri. I Romani non avevano misteri, ma venivano iniziati a quelli delle divinità straniere, specialmente di Iside, il cui culto in Roma risale ad un'età molto antica.

8. [§ 195].

Il nostro abito ha una certa influenza su tutte le nostre abitudini e su tutti i nostri gesti: non così presso gli antichi, che mossi forse anche, in armonia al loro senso estetico, dal presentimento di tale inconveniente, si indussero a conservare i loro abiti ampi, non attillati. Perciò quando un attore porta il costume antico, egli deve evitare tutti quei movimenti e quelle posizioni che sono occasionate dal nostro modo di vestire e perciò diventate abituali. Naturalmente non è necessario per questo sbracciarsi e gonfiare come un pagliaccio francese che interpreti tragicamente, in toga e tunica, il suo Racine.

9. [§ 195 *bis*].

Si può forse caratterizzare lo spirito degli antichi col dire che essi sempre e in tutte le cose si sforzavano di avvicinarsi il più che fosse possibile alla natura: e lo spirito dell'età moderna con la tendenza ad allontanarsene il più che sia possibile. Si consideri il vestito, i costumi, gli utensili, le abitazioni, i vasi, l'arte, la religione, il modo di vivere degli antichi e dei moderni.





CAPITOLO UNDECIMO.

Alcune considerazioni mitologiche.

1. [*Par. u. Par. II, § 196*].

Ciò può essere un effetto della parentela originaria di tutti gli esseri di questo mondo fenomenico per via della loro unità nella cosa in sè: in ogni caso è un fatto che essi presentano tutti una somiglianza tipica ed obbediscono tutti a certe leggi, quando solamente si consideri la cosa abbastanza in generale. Di qui si spiega come non soltanto le cose più eterogenee possono servire di esplicazione mutua o di esemplificazione intuitiva, ma si possono anche trovare eccellenti allegorie in rappresentazioni che non vi miravano affatto. Un eccellente esempio ce ne dà la bellissima fiaba "Il serpente verde", di Goethe. Ogni lettore si sente quasi costretto a cercarvi un'interpretazione allegorica; e ciò venne realmente tentato, subito dopo l'apparire della stessa, da molti, con grande serietà e ardore e negli indirizzi più diversi, con grande divertimento del poeta che non aveva pensato a nessuna allegoria. Se ne veda la relazione negli *Studi sulle opere di Goethe* del Düntzer (1849): io lo sapevo del resto già da lungo tempo dalla comunicazione personale di Goethe stesso. — A questa analogia universale ed identità tipica deve la sua origine la favola esopiana e con essa si spiega come la storia possa diventare allegoria e l'allegoria storia.

Più di ogni altra tuttavia, la mitologia greca è stata da ogni tempo materia di interpretazioni allegoriche: essa vi invita in certo modo in quanto porge gli schemi per la rappresentazione intuitiva di quasi ogni concetto fondamentale, anzi, potremmo dire contiene i tipi originari di tutte le cose e di tutti i rapporti, che, appunto come tali traspariscono sempre e dappertutto; essa stessa è sorta del resto dalla tendenza artistica dei Greci a tutto personificare. Onde già nei tempi più antichi, a partire da Esiodo stesso, i suoi miti vennero intesi allegoricamente. Così, per esempio, è solo un'allegoria morale la sua enumerazione dei figli della notte (*Teog.* v. 211 ss.) e poco appresso (v. 226 ss.) quelli dei figli della Discordia, che sono lo Sforzo, il Danno, la Fame, il Dolore, la Lotta, l'Omicidio, la Contesa, la Menzogna, l'Ingiustizia, la Sventura ed il Giuramento. Così è un'allegoria fisica la sua personificazione della notte e del giorno, del sonno e della morte (v. 746-765).

Per la stessa ragione è facile trovare nella mitologia ad ogni sistema cosmologico, anzi metafisico una corrispondenza allegorica. Noi dobbiamo del resto considerare in genere la maggior parte dei miti come l'espressione di verità più presentite che chiaramente pensate. Poichè quei Greci primitivi erano come Goëthe nella sua giovinezza: essi non potevano esprimere i loro pensieri altrimenti che con simboli ed immagini. Per contro la pedantesca e penosa interpretazione intrapresa con prolissità infinita ed insopportabile dal Creuzer, secondo cui la mitologia sarebbe un deposito di verità fisiche e metafisiche così espresse intenzionalmente, merita secondo me di essere semplicemente rinviata al detto di Aristotile: *ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφίζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν* (*sed ea, quae mythice blaterantur, non est operae pretium serio et accurate considerare*). Del resto anche qui Aristotile si rivela come il deciso contrapposto di Platone che si compiace dei miti allegoricamente intesi.

Nel senso qui esposto debbono quindi venir intese le interpretazioni allegoriche da me qui tentate di alcuni miti greci.

2. [§ 197].

Nei primi e grandi tratti della gerarchia divina si può vedere un'allegoria dei principi ontologici e cosmologici supremi. Urano è lo spazio — la prima condizione di ogni esistenza e quindi il

primo generatore con Gea, la terra che tutto sopporta —. Crono è il tempo. Egli evira il principio generatore: il tempo annienta ogni forza generatrice; o meglio: la capacità della generazione di nuove forme, la generazione originaria delle specie viventi cessa dopo la prima età del mondo. — Zeus che viene sottratto alla voracità di suo padre, è la materia: essa sola resiste alla forza del tempo che distrugge tutto il resto. Da essa procedono poi tutte le cose; Giove è il padre degli dèi e degli uomini. Ed in particolare: Urano nasconde i figli che egli ha generato con la Terra nelle profondità della terra (*Es. Teog.*, 156 ss.). Questo può riferirsi alle prime produzioni animali della natura che noi incontriamo solo più allo stato fossile. Egualmente si potrebbe vedere nelle ossa dei megaterii e dei mastodonti i giganti precipitati da Giove negli inferi: ben si è voluto nel secolo passato riconoscervi le ossa degli angeli caduti. — Ma realmente Esiodo sembra aver avuto nella sua *Teogonia* un oscuro concetto delle prime trasformazioni della terra e della lotta fra gli strati superficiali di materie ossidate atte alla vita e le formidabili forze naturali che dominano le materie ossidabili costrette nel suo interno.

Crono, l'astuto, ἀγκυλομήτης, evira per insidia Urano. Ciò può intendersi: il tempo che tutto sorprende e di tutto viene a capo e che toglie a noi secretamente una cosa dopo l'altra, toglie finalmente anche al Cielo che generava in unione con la Terra, vale a dire con la natura, la forza di produrre *ab origine* nuove forme. Ma quelle già prodotte persistono nel tempo come specie. Crono tuttavia divora i proprii figli. — Il tempo che non produce più nuove specie ma mette soltanto alla luce individui, genera esseri mortali. Giove solo sfugge a questo destino; la materia persiste: oppure anche: gli eroi ed i sapienti sono immortali. — Dopo che il cielo e la terra, cioè la natura, hanno perduto la loro forza generatrice primitiva che creava nuove forme, essa si trasforma nell'Afrodite che sorge dalla schiuma dei genitali di Urano recisi e caduti nel mare ed è la generazione sessuale dei semplici individui per la conservazione delle specie esistenti: poichè non possono più sorgerne delle nuove. Come compagni ed aiutanti di Afrodite sorgono a questa fine Eros ed Himeros (*Teog.*, 173-201).

3. [§ 198].

La parentela, anzi l'unità dell'uomo con l'animale e con tutto il resto della natura e così del microcosmo col macrocosmo parla a noi dal viso enigmatico e misterioso della sfinge, dai centauri, dall'Artemis di Efeso, dal cui petto pendono svariate forme di animali, come pure dalle divinità egizie dal corpo umano con viso animale, dal dio indiano Ganesa e finalmente anche dai tori e leoni niniviti con testa umana che ci ricordano l'«Avatar», come leone-uomo.

4. [§ 199].

I Giapetidi rappresentano quattro qualità fondamentali del carattere umano con i dolori che le accompagnano. Atlante, il paziente, deve sopportare. Menezio, il valoroso, viene sopraffatto e precipitato nella rovina. Prometeo, il savio e prudente, viene legato, cioè impedito nella sua attività e l'avoltoio, cioè la cura, gli rode il cuore, Epimeteo, lo spensierato stolto, vien punito dalla sua medesima stoltezza.

In Prometeo è propriamente personificata la provvidenza umana, il pensiero del domani che distingue l'uomo dall'animale. Perciò Prometeo ha il dono della profezia; ciò significa la facoltà della provvidenza riflessiva. Perciò anche esso insegna all'uomo l'uso del fuoco che nessun animale possiede e pone il fondamento delle arti della vita. Ma questo privilegio della provvidenza deve venire espiato dall'uomo col tormento incessante della cura che egualmente nessun animale conosce: essa è l'avoltoio che rode il fegato dell'incatenato Prometeo. — Epimeteo, che dev'essere stato aggiunto più tardi, come corollario, rappresenta le cure e le noie che sono il compenso della leggerezza e della spensieratezza.

Una tutt'altra interpretazione di carattere metafisico assai profonda ci dà Plotino (*Enn.*, IV, I, 1, c. 14). Ivi Prometeo è l'anima del mondo che genera il mondo e s'avvince così in catene che solo un Ercole può scioglierle, ecc.

Agli anticlericali del nostro tempo piacerebbe forse quest'interpretazione: il Προμηθεὺς δεσμωτὴς è la ragione incatenata dagli dèi (dalla religione), solo la caduta di Giove può liberarla.

5. [§ 200].

La favola di Pandora mi è sempre parsa poco chiara, anzi assurda ed intesa al rovescio. Io sospetto che essa sia già stata fraintesa e ritorta da Esiodo stesso. Non tutti i mali, ma tutti i beni del mondo ha, come già indica il suo nome, Pandora nell'anfora. Quando Epimeteo inconsideratamente l'apre, tutti i beni ne sfuggono: solo la speranza vien salvata e rimane in fondo. — Finalmente ho avuto la consolazione di trovare due passi degli antichi che si accordano con questa mia opinione e cioè un epigramma nell'*Antologia* (*Delectus epigr. graec.* Ed. Jacobs, cap. VII, ep. 84) ed un passo ivi citato di Babrio che comincia: Ζεὺς ἐν πίθῳ τὰ χρῆστα πάντα συλλέξας (*Babr. fab.*, 58).

6. [§ 201].

Lo speciale appellativo λιγυφῶνοι che Esiodo in due passi della *Teogonia* (v. 275 e 518) riferisce alle Esperidi, insieme col loro nome ed il loro soggiorno posto nel lontano occidente, mi ha condotto al pensiero, strano certamente, che sotto questo nome siano stati rappresentati i pipistrelli. Quell'epiteto risponde molto bene al grido breve e stridente di questi animali (1), che per di più si potrebbero chiamare assai meglio ἑσπερίδες che νυκτερίδες, poichè essi volano assai più di sera che di notte, uscendo alla caccia degli insetti, ed il greco ἑσπερίδες corrisponde appunto al latino *vespertiliones*. Io non ho potuto quindi reprimere questa congettura, nella speranza che alcuno, reso da essa attento, trovi ancora qualche cosa a conferma. Sono pure i Cherubini bovi alati: perchè non potrebbero le Esperidi essere dei pipistrelli? Forse esse corrispondono all'Alkithoe ed alle sue sorelle che nelle *Metamorfosi* d'Ovidio (IV, 391 n.) sono appunto mutate in pipistrelli.

7. [§ 102].

L'essere la civetta sacra a Minerva, dipende forse dal fatto delle veglie notturne dei dotti.

(1) ἢ τριζεῖν · τετριγασί, καθάπερ αἱ νυκτερίδες, Εἰκον., IV, 183.

8. [§ 203].

Non è senza ragione e senza senso il mito che fa divorare e digerire da Crono dei sassi; perchè solo il tempo digerisce ciò che è altrimenti indigeribile, i dispetti, le perdite, le offese, gli affanni d'ogni specie.

9. [§ 203 bis].

La caduta dei Titani che Giove fulmina e precipita negli inferi, sembra essere la medesima storia della caduta degli angeli ribelli a Jehova.

La storia di Idomeneo che sacrifica *ex voto* suo figlio e quello di Jette sono in sostanza la stessa cosa.

Forse che, come nel sanscrito, abbiamo la radice del gotico e del greco, non vi è qualche mitologia più antica da cui derivano così la mitologia greca come la giudaica? Se si volesse scherzare, si potrebbe aggiungere che la notte doppiamente lunga in cui Zeus generò Heracles giacendo con Alcmena, ebbe origine da ciò che più ad oriente Giosuè fermò il sole dinanzi a Gerico. Zeus e Jehovah si aiutarono così a vicenda: perchè i re del cielo, come quelli della terra, sono sempre, sottomano, d'accordo. Ma quanto più innocente fu l'indugio del buon padre Zeus in paragone con le sanguinose gesta di Jehovah e del suo popolo eletto di ladroni!

10. [§ 204].

Metto qui infine ancora una mia interpretazione allegorica non meno sottile che strana di un mito ben conosciuto ed illustrato specialmente da Apuleio; sebbene essa per la sua materia si presti ad esser messa in ridicolo da coloro che vorranno qui ricordarsi come *du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas*.

Considerata dal punto di vista supremo della mia filosofia, che è (com'è ben noto) quello dell'ascetismo, l'affermazione della volontà di vivere si concreta nell'atto della generazione che ne è l'espressione più decisa. Ora quest'affermazione consiste propriamente in ciò che la volontà, la quale in origine non è se non un cieco impulso, dopo d'avere nel mondo come rappresentazione preso notizia

dell'essere suo proprio, non perciò è conturbata od impedita nel suo volere e nel suo tendere, ma sèguita a volere con coscienza e riflessione ciò che prima voleva solo come impulso cieco, privo di conoscenza. (V. *Welt als W. u. V.*, I, § 54). In accordo a ciò vediamo che colui il quale nega nell'ascetismo la vita per via della castità volontaria, si distingue da colui che l'afferma per via dell'atto generativo in ciò che nel primo avviene senza coscienza, come cieca funzione fisiologica durante il sonno, ciò che nel secondo avviene con coscienza e riflessione, quindi alla luce della conoscenza. Ora è in verità ben strano che questo filosofema astratto e remoto dall'indole del pensiero greco, insieme col fatto empirico che lo simboleggia, abbia la sua prima rappresentazione allegorica nella bella favola di Psiche, che doveva godersi Amore senza vederlo e quando, non contenta, volle ad ogni costo vederlo nonostante ogni proibizione, per inesorabile sentenza di misteriose potenze cadde in un mare di miserie, da cui potè essere liberata solo attraverso a gravi penitenze nel mondo degli inferi.

